
Cres cat Sci entia
Vita Exco latur

Das Verhältnis
zwischen dem
Matthaeus- und Markus-evangelium

von

Dr. P. Joh. Nicolussi S. S. S.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates und der Ordensobern.

1917.
Selbstverlag der Väter vom Allerheiligsten Sakrament in Bozen (Südtirol),
Lindau (Bayern), Schaan (Liechtenstein), Buchs (Schweiz).

Das Verhältnis zwischen dem Matthaeus- und Markusevangelium.

Das Verhältnis zwischen dem Matthaeus- und Markus-evangelium

von

Dr. P. Joh. Nicolussi S. S. S.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates und der Ordensobern.

1917.
Selbstverlag der Väter vom Allerheiligsten Sakrament in Bozen (Südtirol), Lindau (Bayern), Schaan (Liechtenstein), Buchs (Schweiz).
Druck von Alois Auer & Comp., vorm. J Wohlgemuth, Bozen.

Bozen, 6. Mai 1917.

Nihil obstat.

Dr. Jos. Niglutsch, Cens. eccles.

Nr. 800 Eccl.

Die Druckerlaubnis erteilt.

F. B. Ordinariat Trient, am 11. Mai 1917.

Ludw. Eccheli
Gen.-Vik.

(L. S.)

I. Allgemeines über die synoptische Frage.

Bei einem bloß oberflächlichen Vergleich der vier Evangelien fällt sofort der große Unterschied zwischen dem vierten Evangelium, dem des hl. Johannes, und den Evangelien der drei ersten Evangelisten Matthaeus, Markus und Lukas ins Auge. Während jener hauptsächlich von der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und Judäa berichtet, teilen uns diese die Reden und Taten Jesu in Galiläa mit; nur die zwei Wunder von der Verheißung der Eucharistie und die Leidensgeschichte wird von allen vier gemeinsam überliefert. Anders jedoch verhält es sich mit den drei ersten Evangelien. Sie stimmen nicht nur darin überein, daß sie sich auf die Tätigkeit Jesu in Galiläa beschränken, sondern treffen auch in der Auswahl, Anordnung und Darstellung des behandelten Stoffes zusammen, ja die Verfasser bedienen sich sehr oft derselben sprachlichen Ausdrücke bei Erzählung der nämlichen Tatsachen. Um so auffallender ist diese Übereinstimmung, da ihnen ein so weites Feld für ihre Aufzeichnungen offen stand (cf. Jo. 21, 25), und der Anfangsunterricht wohl nicht in griechischer, sondern in der aramäischen Landessprache gehalten wurde. Bei der großen Ähnlichkeit jedoch, die zwischen ihnen herrscht, gibt es auch gar manche Abweichungen, ja sogar scheinbare Widersprüche: da entsteht also die Frage, woher einerseits die auffallende Ähnlichkeit, andererseits aber die große Verschiedenheit herrührt. Die Antwort auf diese Frage ist die Lösung der sogenannten synoptischen Frage.

Weder die Verfasser noch die Tradition berichten etwas über die Quellen, deren sich die Evangelisten bei Abfassung ihrer Schriften bedienten; den hl. Vätern war der Tatbestand nicht entgangen, doch beschäftigten sie sich nicht so sehr mit der Er-

klärung der Ähnlichkeit und Übereinstimmung, sondern suchten die scheinbaren Widersprüche und die Abweichungen in Einklang zu bringen. In diesem Sinne schrieb als erster Tatian ein Werk betitelt διὰ τεσσάρων εὐαγγελίων. Ihm folgte Ammonius. Durch diesen angeregt entwarf Eusebius zehn κάνονες, in welchen über alle vier Evangelien eine Übersicht geboten wird: die allen vier Evangelien gemeinsamen Perikopen sind im 1., die drei gemeinsamen im 2. bis 4., die nur zwei Evangelien gemeinsamen im 5. bis 9. κάνων enthalten, und was den einzelnen Evangelisten eigen ist, findet sich im 10. Auch der hl. Augustinus hat uns über diesen Gegenstand eine Schrift hinterlassen, de consensu Evangelistarum.

Während des Mittelalters hat man sich um das Verhältnis unserer Evangelisten zueinander wenig gekümmert, erst mit der Zeit der Reformation wurden nähere Untersuchungen über die Evangelien mit dem Studium über die Originalsprache des Matthaeusevangeliums eingeleitet. Bis zu jener Zeit war es niemandem eingefallen, auch nur einen Zweifel zu hegen über die Richtigkeit der Tradition. Erasmus von Rotterdam war der erste, welcher die ursprünglich hebräische Abfassung des Evangeliums leugnete und die griechische Originalsprache verteidigte. Der Kardinal Kajetan folgte ihm hierin. Den protestantischen Theologen war natürlich dies ein willkommenes Mittel, um die Tradition anzugreifen, und so traten die meisten von ihnen für diese Ansicht ein. Ihr Hauptargument bestand zunächst darin, daß die göttliche Vorsehung und die scharfe Bewachung von Seite der Kirche ein so wichtiges Schriftstück wie das aramäische Evangelium der Nachwelt sicherlich erhalten hätte. Dann begab man sich daran, auch innere Gründe für besagte Theorie beizubringen. So war der Anfang zu den kritischen Untersuchungen der Evangelien gemacht: natürlicherweise blieb man nicht beim Matthaeusevangelium stehen, sondern dehnte die Frage auch auf die übrigen, in besonderer Weise wegen der großen Ähnlichkeit auf die drei ersten Evangelien aus.

Weil man aber keinen Anhaltspunkt mehr für diese evangelischen Studien hatte — Tradition und Autorität der Kirche wurde verworfen —, so konnte schließlich jeder als Ergebnis seiner Erörterungen das aufstellen, wofür er schon im voraus

eingenommen war. Wir sehen daher, daß jeder einzelne seine eigene Hypothese hat, und es gibt eine ganze Reihe von Forschern, welche sich mit dieser Frage beschäftigt haben, besonders seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Aber auch jene, welche ihre Studien auf die Tradition aufbauen, stimmen in vielen Dingen nicht überein, weil eben die Tradition über manches gar nichts berichtet oder nur unbestimmt andeutet. Wir werden daher die Gründe, welche zugunsten der verschiedenen Hypothesen angeführt werden, erwägen. Alle Werke diesbezüglich zu prüfen, ist unmöglich, und es wäre auch nur die Wiederholung einer und derselben Arbeit, da bei vielen die gleichen Punkte wiederkehren; es wird gut sein, die bisher aufgestellten Hypothesen auf einige Hauptgruppen zurückzuführen.

I. Die erste Haupthypothese ist die sogenannte Benutzungshypothese, welche die Abhängigkeit des einen Evangelisten vom anderen annimmt. In der Erklärung aber, welchem Evangelium die Priorität zuzusprechen sei, und welches infolgedessen Quelle für die anderen geworden ist, gehen sie weit auseinander; alle nur möglichen Kombinationen sind gemacht worden:

$$1.\ \left.\begin{matrix}\text{Matth.}\\ \text{Mark.}\end{matrix}\right\}\ \text{Luk.};\quad 2.\ \left.\begin{matrix}\text{Matth.}\\ \text{Luk.}\end{matrix}\right\}\ \text{Mark.};\quad 3.\ \left.\begin{matrix}\text{Mark.}\\ \text{Matth.}\end{matrix}\right\}\ \text{Luk.};$$

$$4.\ \left.\begin{matrix}\text{Mark.}\\ \text{Luk.}\end{matrix}\right\}\ \text{Matth.};\quad 5.\ \left.\begin{matrix}\text{Luk.}\\ \text{Matth.}\end{matrix}\right\}\ \text{Mark.};\quad 6.\ \left.\begin{matrix}\text{Luk.}\\ \text{Mark.}\end{matrix}\right\}\ \text{Matth.}$$

Je nachdem man die Priorität des Matthaeus, des Markus oder des Lukas verteidigt, ist man auch genötigt, mehr oder weniger Quellen zur Erklärung ihres Verhältnisses zueinander anzunehmen.

II. Die Urevangeliumshypothese besteht ihrem Wesen nach in der Behauptung, daß den Synoptikern gemeinsame schriftliche Quellen zur Grundlage gedient hätten, aus denen sie ihren Stoff geschöpft, ohne voneinander unmittelbar abzuhängen.

III. Die Traditionshypothese sucht endlich den Grund für die Übereinstimmung und Abweichung der drei Evangelien in der Tradition. Diese sei die gemeinsame mündliche Quelle gewesen, im übrigen haben die Evangelisten frei und unabhängig gearbeitet.

Die folgende Abhandlung wird nach Möglichkeit festzustellen suchen, auf welche Weise sich die synoptische Frage lösen läßt, jedoch mit Einschränkung auf Matthaeus und Markus. Die Untersuchung wird sich also auf die Punkte erstrecken, welchem von beiden Evangelien die Priorität gebührt; wie sich die große Ähnlichkeit und wiederum die Verschiedenheit im Inhalte, in der Anordnung des Stoffes, in der Art und Weise der Erzählung erklären läßt: welche Hypothese in bezug auf unsere beiden Evangelisten den Vorzug verdient.

Als Literatur können hauptsächlich folgende Werke benützt werden:

Paul Wernle, Die synoptische Frage. Freiburg i. B. 1899.

Johannes Weiß, Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium und der ältesten evangelischen Überlieferung. Göttingen. 1903.

Heinrich Julius Holtzmannn, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig. 1863.

P. Th. Calmes, Comment se sont formés les évangiles. Troisieme édition. Paris. 1900.

F. Crawford Burkitt, The gospel history and its transmission. Edingbourgh. 1907.

Dr. Johannes Evangelist Belser, Einleitung in das neue Testament. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1905. (I. Teil p. 22—98. 211—238.)

Rudolphus Cornely, Introductio in utriusque Testamenti libros sacros. Edit. altera. Paris. 1897. (III. Bd. p. 15—201, besonders 20—47. 170—201.)

E. Jacquier, histoire des livres du nouveau testament. Paris. 1905 (II. Bd. 283—355.)

L. Cl. Fillion, Introduction générale aux Evangiles, in „Sainte Bible“ (p. 25—53.)

P. Marie-Joseph Lagrange in der Revue biblique. 1895. p. 5—22.

Johann Gottfried Eichhorn, Einleitung in das neue Testament. Leipzig. 1804—14. (fast der ganze erste Band, besonders p. 148—579.)

Leonhard Hug, Einleitung ins neue Testament. 4. Aufl. Stuttgart und Tübingen. 1847. (II. Bd. p. 1—112.)

Karl Friedrich Keil, Kommentar über das Evangelium des Matthaeus. Leipzig. 1877. (p. 14–47.)
Theodor Zahn, Einleitung in das neue Testament. 3. Aufl. Leipzig. 1907. (II Bd. p. 163—324.)
A. Camerlynk et H. Cappetiers, Synopsis Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum, Lucam². Brügge. 1911. (Einleitung.)

Speziell für die Sprache:

Dietrich Gla, Die Originalsprache des Matthaeusevangeliums. Paderborn und Münster. 1887.
Arnold Mayer, Jesu Muttersprache. Freiburg i. B. u. Leipzig. 1896.
Gustav Dalman, Aramäische Grammatik. Leipzig. 1905.
„ „ Worte Jesu. Leipzig. 1898. (p. 1–63.)
Dittmar Wilhelm, Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des neuen Testamentes. Göttingen. 1903.
Alfred Resch, Außerkanonische Paralleltexte in „Texte und Untersuchungen". X. Bd. (I. Teil p. 83–15?.)
Zahn, Einleitung. I. Bd. p. 1—52. Hug, Einleitung. p. 14–55.
G. Gietmann S. J, In welcher Sprache hat Christus seine Apostel unterwiesen? ZKTh. 1909. S. 777 ff.



II. Die Benutzungshypothese.

Wie bereits bemerkt, stimmen die Vertreter der Benutzungshypothese darin überein, daß sie die Benützung des einen Evangeliums durch den Verfasser des anderen annehmen, sonst aber weichen sie voneinander ziemlich ab. Man kann sie in zwei Gruppen scheiden: 1. die Vertreter der Priorität des Matthaeus, 2. die Vertreter der Priorität des Markus. In beiden Klassen gibt es wiederum solche, welche neben der Hauptquelle nur die Tradition als Nebenquelle gelten lassen, und solche, welche außerdem noch andere schriftliche Quellen aufstellen.

1. Für die Priorität des Markus können natürlich nur jene eintreten, welche die Aussage der Tradition zurückweisen; diese Ansicht verteidigen daher fast ausschließlich Protestanten. Hieher gehören: Wilke, der in einem umfangreichen Buche zum Resultate kommt, daß Markus mit Ausnahme von einigen Interpolationen das ursprüngliche Evangelium sei. Matthaeus hat mit Benützung des Markus und Lukas durch eigene, dem Zwecke entsprechende Zutaten sein Evangelium geschrieben. Auch nach Weiße ist Markus das ältere Evangelium, dessen sich Matthaeus bedient hat. Außerdem gebrauchte er als Quelle die sogenannte Redesammlung. Bruno Bauer und Ritschl treten ebenfalls für die Ursprünglichkeit des Markus ein. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts galt die Priorität des Markus bei vielen als ausgemachte Sache und sie setzten dieselbe in ihren Schriften einfach voraus; andere suchten nach immer mehr Gründen, um die Originalität des Markus zu beweisen, so Volkmar und in der neueren Zeit Wernle. Als Vertreter dieser Hypothese kann auch Burkitt angeführt werden.

Das Verhältnis zwischen Matthaeus und Markus ist nach der genannten Theorie folgendes: Das Matthaeusevangelium, be-

haupten sie, ist eine Komposition. Nun aber findet eine auffallende Ähnlichkeit statt zwischen Matthaeus und Markus, so daß ein Evangelium unbedingt vom anderen abhängig sein muß. Also muß eine Quelle für Matthaeus das Markusevangelium gewesen sein. Dieses hat somit früher bestanden als jenes; dadurch ist die Priorität des Markus bewiesen und eine Quelle für Matthaeus gefunden. Das Matthaeusevangelium enthält aber noch manches, was bei Markus nicht vorkommt; woher hat er dies geschöpft? Gewöhnlich nimmt man hiefür eine Quelle an, welche alles umfassen soll, was den beiden Evangelisten Matthaeus und Lukas gemeinsam ist, es ist die von Schleiermacher entdeckte Spruch- oder Redesammlung oder, wie sie auch genannt wird, der Urmatthaeus.

Zum Beweise der ersten Prämisse, daß nämlich Matthaeus eine Komposition sein soll, werden folgende Argumente angeführt: Das Fehlen einer einheitlichen Disposition, die sogenannten Doubletten, partikularistische Ideen auf der einen und universelle Anschauungen auf der anderen Seite und die Doppelheit der Zitate.*

a) Disposition. Ein Blick auf das Matthaeusevangelium läßt dasselbe als ein Werk erscheinen, in welchem besonders eine Gliederung hervortritt, die Gliederung nach Erzählungen und Reden. In den Kapiteln 5—7. 10—13. 18. 23—25 sind Reden enthalten, den übrigen Teil nehmen Erzählungen ein; daraus erhellt, daß der Verfasser wenigstens zwei Quellen vor sich hatte; aus der einen nahm er die Reden, aus der anderen die Erzählungen.

Welche Würdigung verdient dieses Beweisverfahren?

α) Es ist richtig, daß in den angegebenen KK die Reden Jesu vorwiegender sind als in den übrigen, das gibt aber gar keine Berechtigung zur Annahme zweier Quellen. Es braucht doch der Verfasser eines Werkes nicht bloß Erzählungen oder bloß Reden mitzuteilen; er kann ja abwechseln zwischen Reden und Erzählungen, ja zeitweise wird er es sogar müssen, je nach dem Zwecke, den er verfolgt. Matthaeus will zeigen, daß Jesus Christus der wahre Messias sei, gestützt auf die Weissagungen des alten Testamentes, aber auch mit Hilfe der durch Jesus ge-

* cf. Holtzmann, l. c. p. 169—206; Wernle, l. c. 109—116; Resch, l. c. 20—28; Burkitt, l. c. 122—133.

wirkten Wunder: das sind die Erzählungen. Er will aber auch seine Leser in den Lehren des Christentums unterrichten, um sie im Glauben zu bestärken, oder um sie dafür zu gewinnen; dies kann er wohl nicht besser tun, als wenn er Jesus selbst seine Lehre vortragen läßt: das sind die Reden Jesu. So teilt uns Matthaeus in den KK 5—7 im Zusammenhang den Inhalt der Bergpredigt mit, in den anderen Kapiteln, in denen die Reden in den Vordergrund treten, trägt Jesus seine Lehre entweder in Gleichnissen vor, oder er verweist den Schriftgelehrten und Pharisäern, die ihm auflauern, und ihn versuchen, ihr Handeln, droht ihnen mit Strafe und mahnt sie zur Buße. Diese Reden stehen in ganz natürlichem Zusammenhange mit den vorausgegangenen Erzählungen, so daß nirgends eine Lücke, nirgends der Übergang von einer Quelle zu einer anderen zu entdecken wäre.

Diese beiden erdichteten Quellen müßten daher gerade so zusammengestellt gewesen sein, daß die eine die andere ergänzte und keine für sich ein Ganzes bildete. Da muß man sich aber doch fragen, zu welchem Zwecke derartige Schriften geschrieben worden sind.

β) Die Reden schließen sich an Vorfälle an. Es müßte daher Matthaeus eine Quelle vor sich gehabt haben, die ganz genau so eingerichtet war, daß sie auf diese Ereignisse die passende Antwort gab; mit anderen Worten: Da Matthaeus nach den Verteidigern dieser Hypothese die Erzählungen aus Markus und die Reden aus der Spruchsammlung geschöpft hat, so müßte der Verfasser der Spruchsammlung das Markusevangelium gekannt haben, um in seiner Quelle gerade solche Reden niederzuschreiben, die als Ergänzung für die Erzählungen des Markus geeignet waren oder umgekehrt, Markus hätte Erzählungen aufzeichnen müssen, welche gerade zu den Reden in jener Spruchsammlung paßten; derartiges wird aber niemandem einfallen.

γ) Mit Ausnahme der Bergpredigt kommen die genannten Reden größtenteils auch bei Markus vor, doch in viel kürzerer Form als bei Matthaeus, so daß sie wie ein Auszug aus dem Matthaeusevangelium erscheinen. Wenn also die Gliederung nach Erzählungen und Reden ein Zeichen der Komposition ist, so gilt das auch für Markus und zwar so, daß er von Matthaeus abhängig ist und nicht umgekehrt. Aus dem Gesagten kann man wohl

ersehen, daß die Disposition keinen Grund bietet zur Annahme zweier Quellen.

b) Als Hauptargument für den zusammengesetzten Charakter werden bezeichnet die Doubletten, das sind solche Stellen, welche bei Matthaeus wenigstens zweimal vorkommen. Man behauptet, diese vielen Doubletten im Evangelium ließen sich nicht begreifen ohne Voraussetzung zweier Quellen, aus denen der Evangelist dieselben entlehnt habe: die eine Quelle ist Markus, die andere die Spruchsammlung.

Schon beim ersten Argument, der Disposition, wurde angedeutet, daß diese eher zum Beweise für die Abhängigkeit des Markus dienen könnte; dieses zweite Argument muß uns nur in der genannten Ansicht bekräftigen; eine Abhängigkeit des Matthaeus von Markus beweist es auf keinen Fall.

Zunächst ist zu bemerken, daß viele Stellen als Doubletten angeführt werden, welche tatsächlich keine sind: so 10,21 u. 10,35; 11,14 u. 17,11; 12,31 u. 12,32 (zu welchem Zwecke sollte auch Matthaeus den Gedanken aus der einen Quelle schöpfen und dann den nämlichen unmittelbar darauf aus der anderen?); 21,21 u. 17,20; 24,23 u. 24,26; 24,5. 11. 24.

Als wirkliche Doubletten können betrachtet werden: 5,29 u. 18,9; 5,32 u. 19,9; 7,7 u. 21,22; 7,17 u. 12,33 (von diesen findet sich also eine Parallele in der Bergpredigt); 9,13 u. 12,7; 10,22 u. 24,9.13; 10,38 f. u. 16,24 f.; 12,39 u. 16,4; 13,12 u. 25,29; 19,30 u. 20,16. Alle hier angeführten Doubletten haben auch eine Parallele bei Markus mit Ausnahme von 12,33 u. 7,17; 9,13 u. 12,7; sie können daher als Belege für die Benützung des Markus dienen. Die beiden Doubletten, die bei Markus nicht vorkommen, erklärt Wernle, indem er sagt, Matthaeus habe sich mit der Zeit erlaubt, Doubletten zu bilden, auch wenn er sie in seinen Quellen nicht vorgefunden hat. Das wird auch das Richtige sein; Matthaeus hat Doubletten gebildet ohne Benützung von Quellen. Er hat eine ganze Reihe von Doubletten, welche gar keine Parallele bei Markus finden, von den Gegnern aber ganz vergessen werden. Solche sind: 7,21 u. 25,11; 7,23 u. 25,41 (mit einer Paralle, in der Bergpredigt); 8,12 u. 22,13; 9,32 u. 12,22; 13,42 u. 24,51 u. 25,30 (dreimal kehrt also derselbe Spruch ohne auch nur eine Parallele bei Markus); hieher gehören auch die Aussprüche Johannes des Täufers, die

sich später im Evangelium wiederholen: 3,7 u. 12,34 u. 23,33 (wieder dreifach); 3,10 u. 7,19; 3,12 u. 13,30.

Die gemachten Beobachtungen betreffs der Doubletten berechtigen sicher zu folgenden Behauptungen: α) Matthaeus bildet Doubletten ganz unabhängig von Markus, da es deren im Evangelium mehr ohne als mit Parallele bei Markus gibt. Matthaeus wiederholt Wahrheiten, welche in der Bergpredigt oder bei anderen Gelegenheiten vorgetragen wurden, um sie den Lesern einzuschärfen, weil sie eben an anderen Stellen auch sehr passend waren, und der Heiland jedenfalls öfters auf die gleiche Lehre verwies. Markus besitzt übrigens auch Daubletten: 9,30 f. u. 10,33 f.; 9,35 u. 10,44. Es sind zwar sehr wenige, aber wie will man diese erklären? Ein Vergleich mit den entsprechenden Stellen bei Matthaeus sprechen wieder für die Abhängigkeit des Markus; cf. zur ersten Matth. 17,21 u. 20,18 f.; zur zweiten Matth. 20,26 f.

β) Die Doubletten beweisen nicht die Abhängigkeit des Matthaeus, sondern die des Markus. In Markus finden wir keine Doubletten, welche nicht auch bei Matthaeus vorkommen; seine Doubletten und Parallelen stellen sich als Kürzungen des Matthaeus dar: cf. die oben erwähnten und dazu Mark. 11,25 gegenüber Matth. 6,14 f. u. 18,35; Mark. 8,12 geg. Matth. 12,39 u. 16,4.

γ) Ein Argument wird durch das andere umgeworfen: Aus der Disposition wollte man entnehmen, daß Matthaeus aus zwei Quellen geschöpft habe; die KK 5—7. 10—13. 18. 23.—25. stammen aus der Redesammlung, die übrigen aus Markus. Die Doubletten sollen insofern den zusammengesetzten Charakter beweisen, als Matthaeus das eine Mal aus der Quelle, das andere Mal aus Markus die Stelle entlehnt habe. Wie kann also erklärt werden, daß Doubletten und zwar so viele Doubletten innerhalb der KK 5—7. 10—13. 18. 23—25 und dann wiederum sehr viele aus den anderen Kapiteln vorkommen? Man müßte doch erwarten, daß jede Stelle in den Kapiteln, in welchen die Reden vorwiegen, ihre Parallele in den Kapiteln hat, in welchen die Erzählungen berichtet werden.

δ) Warum sind wohl fast alle jene Doubletten, welche bei Markus keine Parallele haben, nicht genannt worden, während man doch so bemüht ist, eine große Anzahl derselben zu erhalten und daher auch solche anführt, welche tatsächlich keine sind? Das würde

zu klar die Nichtigkeit des Arguments zeigen. Wenn bei Markus keine Parallele ist, kann eben Matthaeus auch keine abschreiben.

c) Einen Beweis für die Komposition des Matthaeus bilden auch die „universellen, oft schroff antijüdischen Gedanken“ gegenüber den „schroff partikulären Anschauungen“. Solche sich widersprechende Ansichten können nämlich nicht von einem und demselben Autor herrühren; nur die einen sind dem Matthaeus eigen, die universellen, antijüdischen; die anderen stammen aus der Redesammlung. Universell-antijüdische Anschauungen zeigen sich in 21,43; 22,6 f.; 28,18 f.; partikuläre in 5,17—20; 10,5; 10,23; 23,3.

α) Dieses Argument ist wiederum rein willkürlich. „Schroff partikuläre Ideen“ in dem Sinne, daß nur die Juden zum Heile berufen seien, gibt es im ganzen Evangelium keine; auch die als solche bezeichneten Verse können nicht so gedeutet werden Es ist höchstens ausgesprochen, daß Israel als das auserwählte Volk, aus dem der Erlöser hervorgegangen, als erstes zur Seligkeit berufen ist. 5,17—20 und Kap. 23 müßten sogar zu den antijüdischen Ideen gerechnet werden, wenn man schon unterscheiden wollte zwischen jüdischen und antijüdischen. 5,20 heißt es: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen“; das Kap. 23 enthält „Weherufe“ über die Schriftgelehrten und Pharisäer. Das kann aber doch nicht „streng jüdisch“ genannt werden. Aus 10,5 geht nur die Bevorzugung des jüdischen Volkes hervor, und 10,23 besagt, daß es bis zum Ende der Zeiten Juden zum Bekehren geben wird.

Durch die sogenannten universell-antijüdischen Stellen wird bloß ausgesagt, daß das jüdische Volk seine Würde als auserwähltes Volk verlieren wird und durch 28,18 werden die Juden keineswegs vom Heile ausgeschlossen, sondern hören nur auf, die Lieblinge Gottes zu sein.

β) Die partikulär-jüdischen Ideen sollen aus der Redesammlung stammen; die K K 5—7. 10—13. 18. 23—25 stammen auch aus der Redesammlung. Die antijüdischen Gedanken müssen sich also in den anderen Kapiteln finden. Woher kommen dann die antijüdischen Stellen 11,20—24; 12,34. 38—42 und das ganze Kapitel 24? Hat ferner 15, 1—9; 19,1—12; 21, 33—46; 22,23—46 und das ganze Kapitel 23 alles Matthaeus erfunden, da

alles Antijüdische auf seine Rechnung zu setzen ist? Wie kommt der „Antijudaist“ Matthaeus zum streng jüdischen Ausspruch 15,26: „Es ist nicht gut, den Kindern das Brot wegzunehmen, um es den Hunden vorzuwerfen“? Wie erklärt sich der streng antijüdische Gedanke in 24,14?

γ) Auch wenn solche universelle und partikuläre, miteinander unvereinbare Ideen im Evangelium vorkämen, würden sie nichts beweisen. Erst wenn ich annehme, daß ein Tendenzschreiber das Evangelium verfaßt habe, könnten sie als Beleg für die Komposition dienen, aber auch nur dann, wenn es feststeht, daß die den Ansichten des Verfassers entgegenstehenden Anschauungen von anderen in seine Schrift hineingetragen wurden, aber nicht wenn der Verfasser selbst, wie man behauptet, diese sich widersprechenden Gedanken aufgenommen hat. Er hätte sehr unvernünftig gehandelt, wenn er als „strenger Antijudaist“ „schroff partikuläre Ideen“ begünstigt hätte. Das ganze Werk wäre zwecklos. Zu wessen Gunsten wollte er denn schreiben? Zugunsten der Juden? Wohl nicht, da er „Antijudaist“ war; zugunsten der Heiden? Wozu hat er dann aus der Spruchsammlung die „schroff partikulären jüdischen Anschauungen“ herübergenommen, nach denen es scheinen soll, daß die Juden allein zum Heile berufen sind? Ein solches Argument enthält also in diesem Falle schon in sich einen Widerspruch.

d) Endlich glaubt man, daß die Zitate für eine Komposition zeugen: die mit Markus gemeinsamen stammen aus der LXX; die übrigen verraten die Benützung eines hebräischen Textes; Matthaeus hat demnach zwei Quellen vor sich gehabt, eine griechiche und eine hebräische. Markus hingegen hat alle seine Zitate aus der LXX.

Auch dieser Versuch beweist nicht das Gewünschte, sondern das Gegenteil. α) Matthaeus führt im ganzen etwa 45 eigentliche Zitate aus dem alten Testamente an — manchmal ist es schwer zu entscheiden, ob es ein eigentliches oder uneigentliches Zitat ist —, Markus nur 18. Davon hat er 17 mit Matthaeus gemein und bloß 9,48 ist ihm eigen. Außerdem gibt es eine Reihe von uneigentlichen Zitaten, bloßen Anspielungen auf alttestamentliche Schriftstellen. Davon sind bei Markus allein zu finden: 4,29; 14,18; 14,52; während Matthaeus in jedem Kapitel mit Ausnahme des 3. und 19. viele uneigentliche Zitate enthält, die bei Markus nicht

vorkommen. Dieser Sachverhalt scheint aber nicht dafür zu sprechen, daß Matthaeus den Markus benützt habe, sondern für das Gegenteil.

β) Nach der einmal aufgestellten Teilung in Reden und Erzählungen müßten jene Zitate, welche nach dem MT gebildet sind, in den KK 5—7. 10—13. 18. 23—25 vorkommen, die griechischen in den anderen. Nun aber scheinen gerade die Zitate 5,21. 27; 5,38; 5,43; 13,14 nicht nach dem MT, sondern nach der LXX, und hinwieder 2,6; 2,15; 8,17; 21,5; 22,37; 26,31; 27,9 f. nicht nach LXX, sondern nach dem MT gebildet zu sein; hiebei ist hervorzuheben, daß 2,15 und 8,17 ganz genaue Übersetzung des MT ist und mit der LXX gar nicht stimmt.

γ) Auch Markus scheint nicht alle seine Zitate nach der LXX gebildet zu haben, so: 1,2; 10,19 (hier scheint eher die Parallele bei Matth. 19,19 nach LXX geformt; die Befehlsform ist nämlich bei Matthaeus durch οὐ mit Futurum ausgedrückt, wie es auch in der LXX steht, Markus jedoch übersetzt μή mit Konjunktiv.); 11,9 f.; auch in 12,29 kommt ein Ausdruck vor ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, der weder in LXX noch bei Matthaeus sich findet, sondern die Benützung des MT verrät; 14,27 stimmt weder mit LXX noch mit MT; dieses Zitat deutet auf eine Abhängigkeit des Evangelisten hin. Eine nachfolgende Untersuchung wird übrigens zeigen, daß sowohl die Zitate des Matthaeus wie die des Markus schwer zu verstehen sind, wenn man nicht eine den beiden Evangelisten gemeinsame, anderssprachliche Vorlage zuläßt. Schon das über die Zitate Ausgeführte wird zur Widerlegung der gegnerischen Behauptung genügen, gleichzeitig aber sind sie eine Empfehlung für die Richtigkeit der Tradition, daß nämlich unser kanonisches Matthaeusevangelium die Übersetzung eines hebräischen Originals ist. Auf diese Weise lassen sich die allenfallsigen Hebraismen in dem Evangelium leicht erklären. Genaueres hierüber wird später gesagt werden.

Die zum Beweise der Komposition des Matthaeus beigebrachten Gründe sind gewiß nicht stichhaltig, und somit ist die erste Prämisse falsch; die ganze Hypothese wäre daher schon widerlegt. Da aber durch Zurückweisung ihrer Behauptungen gleichzeitig das Verhältnis der Evangelien zueinander immer klarer wird, so möge auch die zweite Prämisse im einzelnen untersucht werden. Sie lautet: zwischen Matthaeus und Markus

besteht eine auffallende Ähnlichkeit. Also muß Markus eine Quelle für Matthaeus sein.*

Auch wenn das Matthaeusevangelium wirklich eine Komposition wäre, ließe sich der gemachte Schluß nicht folgern. Matthaeus und Markus können eine gemeinsame Quelle benützt haben, so daß keine unmittelbare Abhängigkeit da wäre, und so konnte Matthaeus geschrieben haben, bevor Markus sein Evangelium abgefaßt hatte. Wie steht es mit der Behauptung selbst, ist eine Ähnlichkeit wirklich vorhanden? Ein Vergleich der beiden Evangelien erfordert eine bejahende Antwort.

a) Inhalt. Wernle sagt, es seien acht Erzählungen im Markusevangelium, die bei Matthaeus nicht vorkämen, tatsächlich kann aber Markus nur 9,38—40; 12,41—44; 4,26—29 und 8,22—26 sein Sondergut nennen, alles übrige kann man auch bei Matthaeus lesen; allerdings erzählt Markus oft viel ausführlicher und anschaulicher. Matthaeus hingegen besitzt einen großen Teil von Berichten, die sich bei Markus nicht finden. Wenn daher schon eine Abhängigkeit angenommen werden muß, so wird wohl der richtige Schluß sein: Markus ist von Matthaeus abhängig, nicht umgekehrt; wer mehr Stoff enthält, kann doch eher als Quelle dienen, als wer weniger besitzt.

b) Anordnung. Die Anordnung des Stoffes ist im allgemeinen dieselbe bei Matthaeus wie bei Markus. Da es aber keine chronologische Ordnung ist, so kann daraus nur folgen, daß der eine vom anderen abhängig sein muß. Der abhängige ist natürlich Matthaeus Als Hauptbeweis hiefür wird folgendes Beispiel angeführt: Matth. 14,1—13 gegenüber Mark. 6,7—31. Matthaeus soll nämlich nicht gemerkt haben, daß 14,3—11 früher geschehen ist als 14,1 f. und fährt daher unbekümmert in v 13 fort wie Mark. v 31. Die von der Wanderung zurückkehrenden Apostel (Mark. 6,30) verwechselt er mit den Jüngern Johannes des Täufers (Matth. 14,12). Nach Matthaeus waren nämlich die Apostel schon längst zurückgekehrt: schon 12,1 werden sie erwähnt. Demnach würde Matthaeus die Erzählung bei Markus mit einigen Abänderungen abgeschrieben und nicht gewußt haben, daß er die Rückkehr der Apostel schon gemeldet habe. Die Lösung dieser Schwierigkeit

* cf. Wernle l. c. 128—178.

ist nicht so schwer; der ganze Einwurf beruht auf der falschen Voraussetzung, daß Matthaeus die chronologische Ordnung eingehalten habe. Die bei Markus hier in Betracht kommende Ordnung der Erzählung ist folgende: Aussendung und Wunderwirkung. Herodes hört davon; wegen seines schlechten Gewissens glaubt er, Johannes der Täufer sei von den Toten wieder auferstanden. Es wird nun die Enthauptung des Johannes geschildert und das Begräbnis durch seine Jünger. Die Jünger Jesu kommen zurück, und Jesus begibt sich mit ihnen an einen einsamen Ort; dort geschieht die Brotvermehrung. Nach Matthaeus haben wir folgende Reihenfolge in der Erzählung: Aussendung der Apostel (K 10). Johannes Baptista vernimmt von den Taten Christi und sendet zwei seiner Jünger zu Jesus (K 11). K 12 berichtet das Ärgernis der Pharisäer, weil die Jünger Jesu an einem Sabbate Ähren pflückten, die Heilung der verdorrten Hand und eines Besessenen. (Bei Markus wird dies erzählt 2,23—28 und 3,1—6. 23—30.) In K 13 werden verschiedene Gleichnisse mitgeteilt, die sich bei Markus in K 4 finden. Am Schlusse des Kapitels vernehmen wir vom Besuch Jesu in Nazareth. Im Kapitel 14 wird der Bericht über Johannes Baptista gebracht. Markus hingegen erzählt nach dem Besuche Jesu in seiner Vaterstadt, daß er in der Nachbarschaft gelehrt, und bringt dann erst den Bericht über die Aussendung der Apostel, was bei Matthaeus schon in K 10 enthalten ist; daran knüpft er die Erzählung über Herodes. Matth. 12,1 werden also die Apostel zwar erwähnt, aber bei einer ganz anderen Gelegenheit, wie der Vergleich mit Markus zeigt. Wie käme sonst Markus dazu, dieselben Tatsachen in den KK 2 und 3 zu erzählen? Solche Schwierigkeiten werden als Hauptargument bezeichnet; daher braucht man vor den übrigen keine Furcht zu haben.

c) Text. Auch die Untersuchung des Textes in den beiden Evangelien soll nach den Gegnern zugunsten des Markus sprechen. Wie verhält es sich hiemit?

α) Es gibt eine Reihe von wörtlich übereinstimmenden Herrenworten, so Matth. 9,12 und Mark. 2,17; Matth. 10,21 f. u. Mark. 13,12 f.; Matth. 16,23 u. Mark. 8,33; Matth. 22,32 u. Mark. 12,27.

β) Viele Teile aus Matthaeus sind sehr kurz, wo Markus weitläufig schildert, so z. B. Matth. 8,1–4 gegenüber Mark.

1,40—43; Matth. 8,14—16 geg. Mark. 1,29—34; Matth. 9,1—8 geg. Mark. 2,1—12; Matth. 9,18—26 geg. Mark. 5,22—43; Matth. 15,29—31 geg. Mark. 7,31—37; Matth. 17,14—21 geg. Mark. 9,14—29.

γ) Manche Stellen bei Matthaeus werden allgemein auch von den Gegnern als ursprünglicher gegenüber der Parallele bei Markus bezeichnet: Matth. 15,26 geg. Mark. 7,27; Matth. 17,10—13 geg. Mark. 9,11—13; Matth. 19,29 geg. Mark. 10,29 f.; Matth. 26,61 geg. Mark. 14,58.

Was für einen Schluß kann man aus diesem Tatbestand ziehen? Die Texte unter α) beweisen nichts weder für Matthaeus noch für Markus, die unter β) lassen sich genügend aus dem verschiedenen Zweck und der persönlichen Anlage erklären; dabei ist zu bedenken, daß Markus den Augenzeugen Petrus als Gewährsmann hatte; die unter γ) sprechen auch nach der Annahme der Gegner zugunsten des Matthaeus. Außerdem hat Matthaeus viele Stellen, die weiter unten angeführt werden, wo er genauer berichtet. Trotzdem machen die Anhänger der Priorität des Markus diese Folgerung: W o M a t t h a e u s k ü r z e r i s t, h a t e r a u s M a r k u s e x z e r p i e r t; w a s e r g e n a u e r b e r i c h t e t, h a t e r i n e i n e r a n d e r e n Q u e l l e v o r g e f u n d e n o d e r e r d i c h t e t: ein Beispiel für vorurteilslose Wissenschaft, wie sie den Inhalt der Evangelien bis aufs Wort erklären kann.

Als zweite Hauptquelle soll zur Abfassung unseres Matthaeusevangeliums die bereits genannte Spruchsammlung gedient haben. *

Nach dem Zeugnisse des Papias hat der Apostel Matthaeus eine Evangelienschrift hinterlassen; bis auf Schleiermacher hat man unter dem Ausdruck des Papias τὰ λόγια allgemein ein ganzes Evangelium verstanden, Schleiermacher behauptete, die Papianische Notiz passe nicht für ein Evangelium und spreche nur von einer Redesammlung; Papias berichtet demnach bloß, daß der Apostel eine Sammlung von Reden Jesu in hebräischer Sprache zusammengestellt habe. Diese Spruch- oder Redesammlung wurde vielfach bearbeitet und übersetzt, es entstanden die sogenannten λόγια; eine dieser Übersetzungen ist in unserem Matthäusevan-

* cf. Holtzmann, l. c. 126—157 u. Wernle l. c. 178—165.

gelium enthalten. Der Verfasser des Evangeliums hat also neben Markus auch eine solche griechisch übersetzte Schrift als Hauptquelle benützt.

α) Wie willkürlich die Aufstellung einer solchen Quelle ist, zeigt schon ihre Geschichte. Schleiermacher hatte sie erfunden; nach ihm enthielt sie nur Reden. Seine Nachfolger waren damit zufrieden, daß unter der Aussage des Papias nicht das Evangelium zu verstehen sei, und hielten daher an dieser Erfindung fest, empfanden aber gleichzeitig Schwierigkeiten in der Erklärung des Matthaeusevangeliums, wenn diese Sammlung bloß Reden enthalten hätte; daher nahm der eine und der andere je nach Bedarf eine oder mehrere Erzählungen in dieselbe auf. So sagt Heinrich Julius Holtzmann, daß sich nicht nur Reden, sondern auch einige historische Andeutungen darin befanden; für Bernhard Weiß genügte auch diese Annahme noch nicht; nach ihm waren bloß der Hauptsache nach Reden enthalten, sonst aber auch historische Notizen und manche Erzählungen. Wernle glaubt nur eine Erzählung stamme aus der Redesammlung, die vom Hauptmann von Kapharnaum. Resch und Johannes Weiß kamen auf den alten Standpunkt der Tradition zurück, und Burkitt sagt, daß man den Inhalt der Spruchsammlung überhaupt nicht bestimmen kann. Johannes Weiß begründet seine Behauptung folgendermaßen: Papias gebraucht in seiner Aussage über die Matthaeusschrift τὰ λόγια in demselben Sinne wie unmittelbar vorher über Markus τὰ λόγια κυριακά. Aus dem Zusammenhange geht aber hervor, daß der letztere Ausdruck gleichbedeutend ist mit ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα: diese Schrift enthält also ohne Unterschied Reden und Erzählungen. Schleiermacher wollte mit seiner Entdeckung das Zeugnis der Tradition zurückweisen, seine Nachfolger kamen, ohne es zu merken, soweit, daß sie wiederum eine Schrift mit Reden und Erzählungen vertraten, also auf die Richtigkeit der Tradition.

Der Ausdruck λόγια in dieser Bedeutung wird nicht nur von Papias, sondern auch in der Hl. Schrift verwendet und es wird darunter der ganze Heilsunterricht verstanden.* Auch bei den Vätern findet sich derselbe Sprachgebrauch; daher haben sie

* Vgl. Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12.

die Aussage des Papias auch immer auf ein eigentliches Evangelium, auf das Matthaeusevangelium bezogen, und diese werden wohl besser giechisch verstanden haben als die heutigen Gelehrten. Das „Wort Gottes“ bedeutet übrigens auch heutzutage nicht Aussprüche Gottes im strengen Sinne allein. Zudem müßte man sich fragen, wozu denn der Apostel eine solche Redesammlung verfaßt habe: Jesus selbst beruft sich auf seine Werke, und Matthaeus soll durch bloße Aufzeichnung einiger Worte eines Gekreuzigten etwas erreichen!

Auch mit den genannten zwei Quellen reichen die Verteidiger der Priorität des Markus nicht aus. In Matthaeus kommt nämlich manches vor, was ihm allein eigen ist. Daher nimmt man noch andere Quellen an oder behauptet, es seien Zutaten des Verfassers.* Daraus erhellt wohl zur Genüge, daß die Hypothese jeglichen Anspruchs auf Wahrscheinlichkeit entbehrt: es ist dies eine Hypothese der Willkür, welche nur auswählt, was zu ihren Gunsten sprechen könnte, alles andere unberücksichtigt läßt, dabei aber sich in große Widersprüche verwickelt; Quellen werden ohne jeden Anhaltspunkt der Zahl und dem Inhalte nach gerade nach Bedarf erfunden. Man stellt Normen auf, bestimmt den Inhalt einer Quelle und hält sich selbst dann nicht daran. Man sagt, das hebräische Mathaeusevangelium hätte unmöglich verloren gehen können, aber alle jene unzähligen Schriften, welche man braucht, konnten spurlos verschwinden: von unserem Matthaeusevangelium haben wir sicheren Bericht der Tradition, von der Existenz jener Schriften wußte man nirgends etwas, bis sie nicht irgend ein Schreiber brauchte und daher entdeckte. Findet sich in der Tradition für ihre Behauptungen irgendwelcher scheinbarer Grund, so wird sie herangezogen und verdreht; findet sich keiner oder steht sie denselben direkt entgegen, so wird sie ganz außer acht gelassen oder verworfen. Die synoptische Frage ist eine historische Frage, und daher kommt zunächst Geschichte und Tradition in Betracht. Diese Hypothese verdient deshalb schon aus dem Grunde, weil sie mit der Tradition in direktem Widerspruch steht, entschieden zurückgewiesen zu werden, abgesehen von den vielen anderen Gründen, die bei Prüfung derselben angeführt wurden.

* Vgl. Holtzmann, l. c. 157—168, Wernle, l. c. 188—193.

2. Wiederholt wurde bei Widerlegung der zugunsten der Priorität des Markus beigebrachten Argumente darauf hingewiesen, daß sich nicht nur keine Abhängigkeit des Matthaeus von Markus nachweisen läßt, sondern im Gegenteil Markus von Matthaeus abhängig erscheint. Dieser Ansicht sind die meisten hatholischen Gelehrten und auch einige Protestanten; allerdings herrschen auch hier in der genaueren Bestimmung des Verhältnisses große Abweichungen besonders zwischen den katholischen einerseits und manchen Protestanten andererseits. Die Protestanten behaupten gewöhnlich, daß Matthaeus zwar als erster geschrieben habe, aber nicht hebräisch, sondern griechisch. Hieher gehören Griesbach, Holsten, Hilgenfeld, welch letzterer als das Urevangelium das Hebräerevangelium bezeichnet; er könnte insofern zu den Vertretern der Urevangeliumsypothese gezählt werden. Zahn ist auch Anhänger der Priorität des Matthaeus, verteidigt auch seine aramäische Abfassung und die Abhängigkeit des Markus von ihm.

Die katholischen Gelehrten stimmen der Hauptsache nach in ihren Anschauungen überein, gehen aber in manchen Punkten auseinander: Gewöhnlich will man unter ihnen von einer Redesammlung nichts wissen, Jacquier und einige andere, neuestens trotz der kirchlichen Entscheidungen von 1911 und 1912 auch Sickenberger, treten für eine solche ein; Belser glaubt, neben der Benützung des aramäischen Matthaeusevangeliums durch Markus auch eine Benützung des Markusevangeliums durch den griechischen Übersetzer annehmen zu müssen, Gutjahr hingegen verteidigt bloß das letztere; dieser ist allerdings nicht so sehr Anhänger der Benutzungs-, als vielmehr der Traditionshypothese, die später zur Sprache kommt.

Die Argumente zum Beweis der Priorität des Matthaeus und der Abhängigkeit des Markus sind dieselben wie die oben zugunsten der Priorität des Markus und Abhängigkeit des Matthaeus angeführten; kurz zusammengefaßt sind es folgende:

a) Markus hat nur vier Erzählungen, welche uns Matthaeus nicht mitteilt, Matthaeus hingegen berichtet sehr vieles, was bei Markus fehlt; im übrigen stimmen sie dem Inhalte nach überein. Wenn man also bedenkt, daß die Menge des Stoffes eine ziemlich umfangreiche gewesen wäre, so muß es auffallen, daß sich beide

Evangelisten auf dieselben Erzählungen beschränkt haben. Daher scheint eine mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit des Markus von Matthaeus angenommen werden zu müssen, da das Gegenteil nicht der Fall sein kann.

b) Die Anordnung des gewählten Stoffes ist auch fast dieselbe. Eine chronologische, schon gegebene ist es aber nicht, und so scheint wiederum ein Evangelist dem anderen in der Anordnung seiner Berichte gefolgt zu sein.

c) Zahlreiche, übereinstimmende Stellen deuten ebenfalls auf eine Abhängigkeit hin, zunächst die oben angeführten Herrenworte (Seite 15) und eine Reihe von Sätzen in der Erzählung selbst, z. B.: Matth. 3,11 u. Mark. 1,7 f.; Matth. 9,10 u. Mark. 2,15; Matth. 13,1—23 u. Mark. 4,1—20 (eine ganze Parabel wird fast mit den nämlichen Ausdrücken erzählt); Matth. 26,5 u. Mark. 14,2; im Berichte über die Gefangennahme findet man auch viele, wörtlich übereinstimmende Verse.

d) An vielen Orten zeigt sich bei Markus als ein Auszug, was Matthaeus viel genauer berichtet, und zwar so, daß man den Eindruck gewinnt, Markus habe den Matthaeustext gekannt und nur deshalb gekürzt, weil er ihn für seine Zwecke nicht seinem ganzen Inhalte nach mitzuteilen brauchte. Derartige Stellen sind: Mark. 1,1—8 gegenüber Matth. 3,1—12; Mark. 1,9—11, 12 f. geg. Matth. 3,13—17; 4,1—11; Mark. 3,22 ff. geg. Matth. 12,22 ff.; Mark. 6,7—13 geg. Matth. 10,5—16; Mark. 12,38—40 geg. Matth. K 23.

e) Andere Zeichen für die Priorität des Matthaeus und Abhängigkeit des Markus:

α) Markus teilt uns die Bergpredigt nicht mit, sondern bringt bloß gelegentlich zerstreut im Evangelium Lehren aus derselben so 4,21. 24; 9,46; 10,11; 12,24; die Bergpredigt war ihm bekannt; er nimmt sie nicht in sein Evangeliun auf, wohl aber schildert er mit den gleichen Worten wie Matthaeus den Eindruck, den sie auf das Volk gemacht hat.*

β) In Mark. 12,1 heißt es: „Jesus begann in Parabeln zu reden" gleich Matth. 22,1; Markus erzählt aber bloß eine, die Weinbergparabel; wahrscheinlich hat Markus das Matthaeusevan-

* cf. Mark. 1,22 u. Matth. 7,28 f.

gelium vor sich gehabt, in welchem uns mehrere, nämlich drei Parabeln mitgeteilt werden.*

γ) Sekundär im Vergleich zu Matthaeus erweisen sich ferner folgende Stellen bei Markus: Mark. 2,17 gegenüber Matth. 9,13; Mark. 7,24—30 geg. Matth. 15,21—28; Mark. 7,27 geg. Matth. 15,26 verdient besonders erwähnt zu werden. Mark. 6,18 geg. Matth. 14,4: οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν αὐτήν schreibt Matthaeus und Markus οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ. Mark. 10,2 geg. Matth. 19,3. Bei Matthaeus fragen die Juden, ob es erlaubt sei, die Frau zu entlassen κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; nach Markus hingegen fragen sie, ob es überhaupt erlaubt sei. Matthaeus berichtet, wie die Juden wirklich gefragt haben, da ihnen unter gewissen Umständen nach dem alten Gesetze die Ehescheidung gestattet war; Markus hingegen schreibt für Gläubige nach dem neuen Gesetze, denen er einfach die Lehre Jesu einschärfen will, daß es nämlich im neuen Bunde überhaupt nicht erlaubt sei, sich von seiner Frau zu trennen; daher läßt er den Zusatz weg. Mark. 10,24 geg. Matth. 19,23: Markus erklärt, inwiefern der Reichtum schadet durch den Ausdruck: πεποιθότες ἐπὶ χρήμασι, während bei Matthaeus einfach πλούσιος steht. Mark. 10,29 ff. geg. Matth. 19,29: Matthaeus spricht vom Lohn, welchen jene erhalten werden, die Jesum nachfolgen; Markus unterscheidet zwischen dem Lohn im Diesseits und im Jenseits. Matth. 10,39 geg. Matth. 20,22: Zum Texte des Matthaeus kommt hinzu βαπτίσμα, um auszudrücken, daß Jesus in Leiden gleichsam eingetaucht sein wird. Mark. 14,58 geg. Matth. 26,61: Matthaeus berichtet schlechthin die Worte, wie sie gesprochen wurden, Markus fügt als Erklärung hinzu χειροποίητον.

Manche angeführten Stellen dürften nicht an sich schon die Abhängigkeit des Markus bezeugen, sondern bloß die Abhängigkeit des einen Evangelisten vom anderen; wenn man aber auf die anderen Texte sieht und gleichzeitig vor Augen hat, was bereits nachgewiesen wurde, daß nämlich Matthaeus nicht der abhängige sein kann, so muß man schließen, daß auch an jenen Stellen Matthaeus der ursprünglichere ist.

δ) Selbst die Petruserzählungen dürften einen Beleg für die Abhängigkeit bilden. Markus schildert viel breiter und anschau-

* cf. Matth. 21,28—22,14.

licher, eben weil er Petrus als Gewährsmann hatte; dem Wesen nach aber ist die Erzählung dieselbe wie bei Matthaeus. Man könnte daher nicht leicht begreifen, warum Matthaeus, auch wenn er die Kürze liebte, manche schöne Züge auslassen konnte für den Fall, daß er sich bei Abfassung seiner Schrift des Markusevangeliums bedient hätte — es wird natürlich hiemit nicht behauptet, der griechische Übersetzer habe das Markusevangelium nicht gekannt; er konnte gewiß davon Kenntnis haben, als Übersetzer mußte er sich aber an sein Original halten —; umgekehrt ist es hingegen wohl erklärlich, daß Markus manches, was ihm für seine Leser sehr zweckmäßig erscheint, ausführlicher übermittelt; er war an seine Vorlage nicht gebunden, sondern konnte sie bloß zur Erleichterung seiner Arbeit gebrauchen.

e) Auch die Zitate müssen, wie oben ausgeführt wurde, zugunsten des Matthaeus gedeutet werden.

Durch die bereits namhaft gemachten Gründe erhält die Benutzungshypothese in dieser Form einen großen Grad von Wahrscheinlichkeit; wohl eine gewisse Sicherheit wenigstens ihrem Wesen nach verleihen ihr sprachliche Vergleiche, die weiter unten bei der genaueren Erörterung der Zitate angestellt werden.



III. Die Urevangeliumshypothese.

Der erste Vertreter eines Urevangeliums ist Lessing, welcher behauptet, die Urschrift sei das Hebräerevangelium, das allen übrigen Evangelisten zur Grundlage gedient habe; Matthaeus und Markus hätten es griechisch exzerpiert, die Abweichungen würden von den Verfassern herrühren. Auch Eichhorn nimmt solche Urschriften an: schon frühzeitig sollen verschiedene aramäische Evangelien entstanden sein; da man aber wegen ihrer Kürze mit ihnen nicht zufrieden war, wurden viele Zusätze hineingefügt, bis man eine Reihe von Evangelien erhielt und schließlich nicht mehr wußte, welche die ursprünglichen waren.

Da hob um 200 herum die Kirche vier Evangelien heraus, welche am ehesten dem Originale entsprechen konnten: das sind unsere kanonischen Evangelien. Matthaeus und Markus haben unabhängig voneinander geschrieben, allein die große Ähnlichkeit zwingt zur Annahme einer gemeinsamen Quelle. Herder, mit welchem Storr dem Wesen nach übereinstimmt, spricht auch von aramäischen Schriften, die von Markus und dann von Matthaeus benützt wurden. Schleiermacher ist der Erfinder eines Urmatthaeus und eines Urmarkus. Papias hat nämlich mit seiner Aussage weder das vorliegende Matthaeusevangelium, noch unser Markusevangelium gemeint; seine Notiz bezieht sich auf ganz andere Schriften, auf den Urmatthaeus, jene Spruchsammlung, von der schon die Rede war, und den Urmarkus; letzterer war eine unvollständige, ältere Schrift, welche später zu unserem Evangelium ausgearbeitet wurde. Der oben erwähnte Hilgenfeld bezeichnet mit Lessing das Hebräerevangelium als die Urschrift. Durch den Versuch, die griechischen, synonymen Ausdrücke in den Evangelien auf einen hebräischen Urtext zurückzuführen, kam auch Resch auf eine gemeinsame, hebräische Urschrift. Nach Hoffmann

Rich. Ad. bestand ein und dasselbe Evangelium in einer doppelten Form: die kürzere ist von Matthaeus, die entwickeltere von Markus benützt worden.

Als allmählich viele von den Vertretern der Priorität des Markus sich nicht mehr über die Schwierigkeiten hinwegsahen, die sich aus einer solchen Annahme ergaben, waren sie genötigt, auf ein anderes Mittel zu sinnen, wodurch sie besser ihre Behauptung aufrechterhalten konnten; ein solches Mittel war ihnen durch den von Schleiermacher erdichteten Urmarkus geboten. Diesen konnte man nach Inhalt und Form, wie es einer brauchte, umgestalten, da ja niemand Kontrolle üben kann, und so wurden auch sie Verteidiger der Urevangeliumshypothese. Zu diesen gehören unter anderen: Heinrich Julius Holtzmann, welcher zur Erklärung des Matthaeusevangeliums des Urmarkus, der Spruchsammlung und mehrerer anderer kleiner Schriften bedurfte; Weizsäcker, nach welchem das Markusevangelium eine Komposition aus einer Sammlung von Reden und einer von Erzählungen ist, wozu noch manche Zutaten des Evangelisten kommen; und Johannes Weiß, dessen Ausführungen unten etwas genauer ins Auge gefaßt werden.

Von den Vertretern dieser Hypothese nehmen also manche eine Urschrift an, manche mehrere; für eine sind die oben genannten Lessing, Hilgenfeld, Resch und Hoffmann. und zwar soll diese Urschrift in hebräischer Sprache abgefaßt gewesen sein. Doch auf diese Weise werden die Schwierigkeiten gar nicht gelöst: nur die Übereinstimmungen in den beiden Evangelien werden erklärt, aber bloß insoweit als die Sprache nicht berücksichtigt wird; die Abweichungen beim Berichte derselben Tatsachen, die Verschiedenheit im Inhalt und in der Anordnung neben der großen Ähnlichkeit, die wiederum auf der anderen Seite besteht, bleiben ein Rätsel. Sehr viele Stellen müßten als Zutaten des Verfassers bezeichnet werden, wie es Lessing wirklich tut, was natürlich reine Willkür ist. Auch die Annahme einer doppelten Form derselben Schrift hilft nichts: eine Form müßte von der anderen so verschieden sein, daß man einfachhin zwei Schriften annehmen könnte; und dann gilt, was von den Vertretern von mehreren Urquellen gesagt werden wird. Eine Urschrift kann den Sachverhalt nur dann erklären, wenn sie un-

serem Matthaeusevangelium zum wenigsten sehr ähnlich war; Hilgenfeld kommt einer solchen Annahme auch sehr nahe, indem er das Hebräerevangelium als Urschrift bezeichnet; dieses selbst ist es zwar nicht, aber eine ihm wesentlich gleiche Schrift, das aramäische Matthaeusevangelium. Um Matthaeus und Markus zu verstehen, muß man aber auch die Aussage der Tradition über die Entstehung und den Zweck der Evangelien berücksichtigen. Die vielen Zusätze, die dem Evangelisten zugeschrieben werden, sind dann zur Erklärung seiner Schrift ganz überflüssig; aber von der Tradition will man nichts wissen, obwohl man ihr, ohne es gewahr zu werden, oft in die Arme fällt. Sollte jemand behaupten, die Vorlage der Evangelisten sei griechisch geschrieben, so würde sich dazu noch eine andere Schwierigkeit ergeben, die bei Behandlung der Zitate erwogen wird. Eine Urschrift beleuchtet also die synoptische Frage nicht; es müßte denn sein, daß man sie im Sinne der Tradition auffaßt und auch sonst der Tradition ihr Recht läßt.

Mehrere Urschriften werden von den Vertretern der Priorität des Markus in der Hoffnung angenommen, das Matthaeusevangelium auf diesem Wege besser verstehen zu können. Sie gehen in ganz analoger Weise vor wie die Anhänger der Benutzungshypothese, welche dem Markusevangelium die Originalität zusprechen. Auch nach ihnen ist Matthaeus von Markus abhängig, doch nicht direkt, sondern indirekt: Matthaeus hat nicht unser Markusevangelium, aber doch ein diesem wesentlich gleiches Evangelium benützt. Auch sie behaupten, die zweite Quelle sei die Redesammlung, und nehmen dazu noch mehrere Nebenquellen an; ebenso wird die mündliche Überlieferung zu Hilfe gezogen.

Diese Hypothese ist fast ganz schon widerlegt. Daß Matthaeus keine Komposition ist, wurde nachgewiesen; was von der zweiten Quelle und den übrigen vielen Schriften zu halten ist, wurde auch schon erwähnt. Es erübrigt nun noch die Frage über den Urmarkus. Burkitt sagt, er begreife nicht, wozu man einen solchen Urmarkus herbeiziehe, der sich vom vorliegenden Markus nur so unterscheide wie ungefähr die zweite Auflage eines Buches von der ersten.* In der Tat, diese Hypothese

* l. c. 58.

zeichnet sich vor der Benutzungshypothese als Vertreterin der Priorität des Markus nur durch eine noch größere Willkür in ihren Behauptungen aus. Die Anhänger jener Hypothese haben wenigstens eine Schrift, mit der sie operieren können, nämlich unser Markusevangelium, die Verteidiger des Urmarkus aber haben gar keine; denn um auf einen solchen Urmarkus zu kommen, müssen sie die Aussage der Tradition ganz verdrehen. Natürlich herrscht auch betreffs dieses Urmarkus keine Übereinstimmung. Schleiermacher, der ihn entdeckt hat, glaubt, es sei eine unvollständige Schrift, aus der sich erst allmählich unser Markusevangelium herausentwickelt habe; nach Holtzmann läßt sich unser Markusevangelium nur mit Hilfe jenes Urmarkus erklären; Johannes Weiß hingegen erblickt schon eine Komposition aus drei Hauptquellen im Evangelium des Markus. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Priorität des Markus erwiesen sei, kommt er durch eine Untersuchung des Markustextes auf das Resultat, daß das Evangelium bestehe: *a)* aus Petruserzählungen, charakterisiert durch anschauliche Detailschilderung, welche klar auf persönliche Erinnerung hinweist; *b)* aus schulmäßig gehaltenen Streitgesprächen, wo nicht so sehr erzählt, als vielmehr theologische Fragen erörtert werden, um zu zeigen, welche Stellung Jesus dem Gesetze gegenüber einnehme. Jeder Zug persönlicher Erinnerung fehlt hier, das Schulmäßige tritt klar hervor, weshalb sie Schul- und Streitgespräche genannt werden; *c)* aus Logienerzählungen, die aus der Redesammlung rühren. Einige Beispiele mögen wieder einmal zeigen, wie die vorurteilslose, von der Tradition unabhängige Wissenschaft arbeitet.*

Die Heilung des Gichtbrüchigen Mark. 2,1—12 ist so anschaulich geschildert, daß Matthaeus unmöglich, hätte er diesen Text vor Augen gehabt, dieselbe hätte auslassen können; er hat also einen anderen Text benützt. Weil aber diese Erzählung auch schon im Urmarkus gestanden ist, so kann auch dieser nicht Quelle für Matthaeus gewesen sein: er muß eine andere Schrift zur Grundlage gehabt haben, die Redesammlung. Matthaeus hat also 9,1—8 die Redesammlung gebraucht, Markus hat aus der Petrusüberlieferung geschöpft. Eine Quelle für Markus ist demgemäß Petrus.

* Weiß Joh., l. c. 120—122. 154—161.

Weiß fährt dann fort: Die Berufung des Levi entbehrt ganz der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Erinnerung, die den Petruserzählungen eigen ist; daher muß dieses Stück aus einer anderen Quelle stammen. Der Evangelist wollte das Gastmahl im Hause Levi erzählen, hatte aber keine Anknüpfung an das Vorausgegangene, die Heilung des Gichtbrüchigen; deshalb erdichtete er die Verse 13 und 14, worin eben kurz die Berufung Levis mitgeteilt wird und bringt dann den Bericht über das Gastmahl; diese Erzählung hat er aus der Redesammlung: solche Stücke also wie das Gastmahl im Hause Levi sind der Redesammlung entnommen. Hiemit haben wir die zweite Quelle für Markus.

2,18—23 ist räumlich und zeitlich unbestimmt. Zwei Ausdrücke finden sich aber (V. 16 und V. 18), die von genauer Kenntnis der Verhältnisse zeugen; es sind dies die Ausdrücke οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων und οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων. Im ersten Falle werden die Schriftgelehrten von der Partei unterschieden, zu der sie gehören, im zweiten sind die Haberim im Gegensatz zu Am-Haares gemeint. Die genaue Kenntnis der Verhältnisse tritt um so klarer zutage, wenn man dieses Stück mit dem nachfolgenden 2,23—3,6 vergleicht. Hier wird nur der vage Begriff Pharisäer gebraucht, der vorwiegend in den Schul- und Streitgesprächen angewendet wird: so im Streit über die Händewaschung (7,1—23), über die Ehescheidung (10,1—12), die Auferstehung (12,18—27).

Solche Abschnitte sind der mündlichen Überlieferung entlehnt, und damit ist auch die dritte Quelle bestimmt. 2,18—23 hingegen muß wegen der genauen Kenntnis der Verhältnisse aus der Redesammlung stammen.

Zur Widerlegung derartiger Behauptungen, die eine bloße Aufhäufung von Phrasen sind, ohne auch nur den geringsten Versuch eines Beweises, genügt wohl die Darlegung des Verfahrens selbst. Auf eine solche Art kann man beweisen, was man nur wünscht; zudem sei bemerkt, daß Weiß seine Ausführungen auf eine falsche Voraussetzung aufbaut, indem er die Priorität des Markus schon nachgewiesen sein läßt. Diejenigen, auf die er sich für diese Annahme beruft, sind zu ihrem Resultate gelangt auf Grund der E i n h e i t des Markus; diese verwirft er, was ihm paßt, nimmt er an. Wenn er sich aber wenigstens an

die einmal aufgestellte Norm hielte; zum Charakter der Petruserzählungen gehört die lebendige, frische, mit Detailszügen verbundene Darstellung; warum werden dann nicht auch die Erzählungen von der vorderten Hand (3,1—6), von der Heilung des Taubstummen (7,31—37), des Blinden (10,46—52), vom Feigenbaume (11,12—14. 20 f.), von den Zeichen beim Tode Jesu (15,48—51), von der Verkündung der Auferstehung dazu gerechnet?

Der Ausdruck οἱ γραμματεῖς im Gegensatz zu ὁ ὄχλος kommt so oft, bei den verschiedensten Gelegenheiten vor, daß es unbegreiflich ist, wie man ihn als Norm zur Bestimmung einer Quelle ansehen kann.

Zu den Schul- und Streitgesprächen könnten alle Stücke gezählt werden, wo Jesus mit den Pharisäern zusammenkommt, so auch 2,13—17. 18—22, welche Abschnitte in der Redesammlung enthalten gewesen sein sollen, und mehrere andere. Übrigens ist es gerade der Überlieferung eigen, nicht theologische Streitfragen aufzubewahren, sondern Tatsachen und Begebenheiten, welche leicht zu merken sind. Das sind also Beispiele, wie man auf wissenschaftliche Weise, ohne Voreingenommenheit zu Werke gehen muß.

Ähnlich geht Holtzmann vor.* Versuche für eine Komposition des Markusevangeliums sind auch bei Resch.** Weitere Stellen, welche zugunsten der Urmarkustheorie geltend gemacht werden, können eingesehen werden in Burkitt.***

Zu dem, was bereits gesagt wurde, sei gegen die Urevangeliumshypothese noch auf das hingewiesen, was (S. 18) gegen die Vertreter der Priorität des Markus als Anhänger der Benutzungshypothese angeführt wurde.

Nur noch eine Bemerkung möge hinzugefügt werden betreffend die Tradition: Im allgemeinen fühlt man sich über die Tradition erhaben; wo sie nicht zweckdienlich für das vorgesetzte Ziel sein kann, wird sie einfach zurückgewiesen, wenn sie aber irgendwie günstig erscheint, wird sie natürlich herbeigezogen. Wernle z. B. verfährt folgendermaßen: Matthaeus, schreibt er,

* l. c. 67—102.

** l. c. 12—20.

*** l. c. 40—58.

ist eine Komposition. (Auf Grund der oben angeführten Argumente.) Dem aber steht die Tradition entgegen. Also ist die Tradition falsch. Die in unmittelbarem Zusammenhange stehende Notiz über das Markusevangelium wird ohne alle Bedenken angenommen. Johannes Weiß macht es umgekehrt. Die Tradition über das Markusevangelium gilt ihm nichts: nach ihm gibt es ja einen Urmarkus und unser kanonisches Evangelium ist eine Komposition aus mehreren Quellen; der Bericht über das Matthaeusevangelium aber ist richtig, wenigstens insoweit dieser sein Gebiet betrifft, und er ihn ausnützen kann; auch nach ihm bezieht sich nämlich die Notiz des Papias, wie seinerzeit schon bemerkt wurde, auf eine Schrift, welche ohne Unterschied Reden und Erzählungen enthält.

Weil aber dies Verfahren mit solcher Willkür verbunden ist, so wissen die Verfasser selbst nicht mehr, was sie im Verlauf ihrer Schriften behauptet haben, und daher kommen so viele Inkonsequenzen und Widersprüche vor, wie sie uns soeben bei Weiß und bei Behandlung der Argumente für die Komposition des Matthaeus begegnet sind. Für die aufgestellte Behauptung spricht auch folgendes Beispiel. Im zitierten Buche von Wernle lesen wir Seite 198: „Wenn wir keine Papiasnachricht über den Ursprung des Evangeliums (nach Markus) hätten, wäre aus seiner Disposition zu erschließen, daß ein Augenzeuge des Lebens Jesu, einer der Zwölf, am besten Petrus der Gewährsmann des Evangelisten ist.“ Kurz darauf, Seite 206, hat er schon vergessen, was er Seite 198 gesagt, indem er schreibt: „Bloß aus dem Evangelium ließe sich über den Verfasser und den Ursprung seiner Tradition manches Wertvolle, aber nichts ganz Bestimmtes erschließen. Ein altes Evangelium aus Laienkreisen, mit besonderer Bevorzugung des Petrus und der Zebedaiden, also vielleicht von einem Manne, der persönlich dem Petrus nahe stand, das ungefähr ließe sich vermuten. Dem kommt nun die Tradition zu Hilfe.“

Wie immer man sich also drehen mag, die Priorität des Markus kann man nicht aufrecht erhalten, man gerät in verschiedene Widersprüche. Was er vor Matthaeus voraus hat, läßt sich ganz gut übereinstimmend mit der Tradition erklären. Es ist richtig, daß Markus viel anschaulicher schildert und ge-

nauere Angaben macht: so führt er 2,26 den Namen des Hohenpriesters an, ebenso 5,22 den des Vorstehers in der Synagoge; 5,41 lesen wir die Worte, welche Jesus gesprochen ταλιθὰ κοῦμι; er sagt uns auch, wie der Blinde von Jericho geheißen (10,46): das alles steht bei Matthaeus nicht. Manche Abschnitte sind viel lebendiger als bei Matthaeus und mit Detailzügen verbunden (cf. S. 15, c, β). Dies alles, sagt man, zeigt klar, daß Markus ein Augenzeuge gewesen sein muß, während bei Matthaeus Verschiedenes dagegen spricht: der Mangel an Anschaulichkeit, Unbestimmtheit in Angabe von Ort und Zeit, kurze Darstellungsweise und keine chronologische Reihenfolge; daher kann nicht der Apostel Matthaeus der Verfasser des Evangeliums sein, sondern es stammt aus späterer Zeit.

Was das Markusevangelium anlangt, ist es gar nicht nötig, daß der Verfasser selbst Augenzeuge war; es genügt, wenn es sein Gewährsmann ist; und das trifft auch zu, wie wir aus der Tradition wissen; denn Markus hat ja die Verträge des Petrus in Rom aufgezeichnet. Damit ist erklärt, woher er die Einzelheiten hat, die bei Matthaeus fehlen; wenn er anschaulicher schildert, so kann das auch seiner persönlichen Anlage zugerechnet werden; aus demselben Grunde des persönlichen Charakters vermißt man vielleicht bei Matthaeus die Anschaulichkeit. Der Zweck seines Evangeliums erklärt uns die Kürze der Darstellungsweise, die Unbestimmtheit in Angabe von Ort und Zeit und Nichtbeachtung der chronologischen Reihenfolge, die übrigens auch Markus nicht eingehalten hat, wie schon Papias bemerkt (οὐκ ἐν τάξει). Gerade dieser Umstand dürfte wiederum zu Ungunsten des Markus sprechen. Wenn Matthaeus einen strengen Beweis liefern will, so begreift man, daß er sich knapp hält; dann kommt es eben bei ihm nicht darauf an, daß er chronologisch, sondern daß er logisch vorgehe. Nicht ganz so verhält es sich mit Markus: er will zwar auch beweisen, aber hauptsächlich mit Hilfe der Wunderberichte. Er hätte also viel eher die chronologische Ordnung berücksichtigen können, wenn er nicht durch irgendeine Vorlage schon beeinflußt gewesen wäre Die Kürze bei Matthaeus ist nicht derartig, daß man ihm deshalb die persönliche Anwesenheit bei vielen der erzählten Vorfälle absprechen müßte: im Gegenteil, oft sieht man, daß er mit Absicht

gekürzt, nicht weil er es nicht klar gewußt, sondern weil es zweckentsprechend war. Die äußere Form des Evangeliums ist daher kein Grund für seine Abhängigkeit, sondern entspricht nur dem Zwecke und wohl auch dem persönlichen Charakter, den kein Schreiber verleugnen kann.

Die Urevangeliumshypothese löst, wie wir gesehen, die synoptische Frage auch nicht, sondern ist nur mit noch mehr Schwierigkeiten verbunden als die Hypothese der direkten Benutzung des Markusevangeliums durch Matthaeus. Blaß glaubt zwar auch, daß verschiedene kleine Aufzeichnungen der Vorträge der Apostel schon frühzeitig bestanden haben, und Luk. 1,3 scheint dies anzudeuten. Wie immer dem sein mag: es waren wohl auf jeden Fall bloße Privataufzeichnungen. Die eine oder die andere von diesen Schriften könnten unsere Evangelisten eingesehen haben, doch ist es sehr unwahrscheinlich, denn Matthaeus als Apostel wußte besser Bescheid, und Markus hatte auch zuverlässigere Quellen. Auch gegen die Urevangeliumshypothese muß noch auf ein starkes Argument hingewiesen werden, welches unten auseinandergesetzt wird, auf die Sprache in den Evangelien, die uns zwingt, auch eine unmittelbare Abhängigkeit unserer Evangelisten anzunehmen.*

* cf. zu diesen Kapiteln auch: Dr. B. Heigl, Die vier Evangelien. Freiburg i. B. 1916. S. 246 ff; Jos. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. B. 1916. S. 67 ff.; dazu: Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien (Bibl. Zeitfragen VII/9). Münster. 1915. v. P. Dausch; Das älteste Evangelium, StML 86 (1914. I) 378 ff. von H. Cladders.



IV. Die Traditionshypothese.

Die Traditionshypothese sucht das Verhältnis der Synoptiker zueinander dadurch zu erklären, daß sie ihnen als einzige, gemeinsame Quelle die mündliche Überlieferung zuschreibt. Diese Hypothese zählt nicht viele Anhänger und scheint auch schwerlich dem Sachverhalt gerecht zu werden. Auf seiten der Katholiken wird sie vertreten von Cornely, Fillion, Kaulen, Knabenbauer, Meignan, Le Camus und Gutjahr, welch letzterer jedoch die Benützung des Markusevangeliums durch den griechischen Übersetzer des Matthaeus zugibt; auch von einigen Protestanten wird sie festgehalten; so von Gieseler, Wetzel, Godet, Nösgen, de Wette, Veit. Von den Protestanten stehen manche auf orthodoxem, manche auf rationalistischem Boden auch in dieser Hinsicht.

Der Zweck der apostolischen Predigten, sagen die Vertreter dieser Hypothese, konnte kein anderer sein als die Juden zu bekehren und die bereits Gläubigen im Glauben zu bestärken. Um diesen Zweck zu erreichen, durften sie für das einfache Volk nicht schwer verständliche Stücke zum Vortrage auswählen. Da nun alle Apostel mehrere Jahre hindurch in Palästina das Evangelium verkündeten, war ihnen Gelegenheit geboten, sich über den zu behandelnden Stoff zu einigen: das Ziel, das sie verfolgten, war dasselbe; sie hatten auch dieselben Zuhörer. Daher war es angezeigt, auch dieselbe Auswahl in den Vorträgen zu treffen. So geschah es, daß als Gegenstand für ihre Predigten die Reden und Taten Jesu in Galiläa bestimmt wurden. Auch im Äußeren mußte sich eine gewisse Gleichförmigkeit ausbilden, denn die Apostel waren keine gelehrten Männer und blieben deshalb bei den einmal gewählten Ausdrücken. In der Reihenfolge der Erzählungen werden sie ebenfalls im allgemeinen die nämliche Ordnung beobachtet haben, da sie ihren Beweis in gleichförmiger

Weise aufbauen mußten. Auf diese Art entwickelte sich in Palästina eine stereotype Form des Vortrages, welche dann zur Grundlage für die Synoptiker geworden ist. Nachdem sich die Apostel getrennt hatten, waren auch ihre Verhältnisse andere geworden. Jeder einzelne hatte daher seine Katechesen den Bedürfnissen seiner Zuhörer anzupassen; im Wesentlichen behielten sie aber den einmal gewählten Stoff bei. In den vor uns liegenden Evangelien des Matthaeus und Markus tritt uns die ursprüngliche Unterweisung in einer doppelten Form entgegen: Matthaeus hat seine Predigten aufgezeichnet, wie er sie für Juden in Palästina brauchte, bei Markus sind die Vorträge des Petrus wiedergegeben, wie dieser für Heiden in Rom das Evangelium verkündigte. So haben wir in den beiden Evangelien dem Wesen nach denselben Inhalt mit so großer Ähnlichkeit im Ausdruck; weil aber das eine für Juden, das andere für Heiden bestimmt war und daher den verschiedenen Umständen entsprechend abgefaßt wurde, mußten auch Abweichungen hineinkommen. Der persönlichen Anlage des Schreibers selbst muß man natürlich auch Rechnung tragen. — Diese Hypothese empfiehlt sich auch deshalb, weil sie genau mit der Tradition übereinstimmt, welche sagt, Matthaeus habe vor seinem Abgange von Palästina seine mündlichen Vorträge schriftlich den Juden hinterlassen, während Markus zu Rom die Predigten des Petrus aufgezeichnet habe.

Daher spricht auch Papias von Markus, *ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραφεν* und nennt ihn einfach *ἑρμηνευτὴς Πέτρου*; Justinus bezeichnet die Evangelien als *ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων*, und Lukas selbst gibt 1,2 durch das Wort *παρέδοσαν* die Tradition als Hauptquelle an.

Diese mündliche Fortpflanzung entspricht nicht nur der Art und Weise, wie das Evangelium ausgebreitet wurde, sondern lag auch im Charakter jener Zeit. Nach Fillion soll sogar für die Juden als Grundsatz gegolten haben: Verba praeceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerant, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia.*

Diese Hypothese sagt wegen ihrer Einfachheit und Übereinstimmung mit der Tradition zu, scheint daher am ehesten den

* Introd. gén. 52,3.

Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zu besitzen; eine genauere Untersuchung der Evangelien muß aber auch diese Hypothese zurückweisen und zwar aus folgenden Gründen:

a) Wenn auch den Synoptikern dieselbe Lehrunterweisung zur gemeinsamen Quelle geworden ist, so läßt sich dadurch wohl die Auswahl des Stoffes sowie die Anordnung desselben einigermaßen begreifen — ganz nicht, denn Jesus wird wohl auch in Judäa und in Galiläa selbst nicht nur die uns mitgeteilten Vorträge gehalten haben, welche für das Volk gut passend waren —: auf jeden Fall bleibt aber unverständlich, wie sich die Evangelisten derselben griechischen Wörter durch ganze Verse hindurch bedienen konnten, da doch der Anfangsunterricht in aramäischer Sprache gegeben wurde.

Aus diesem Grunde wohl scheint Gutjahr die Benützung des Markustextes durch den Übersetzer des Matthaeusevangeliums zuzulassen; damit sind aber nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Wenn es auch möglich gewesen wäre, daß die Apostel die Worte Jesu genau dem Gedächtnisse eingeprägt hätten, so bleibt es dennoch wieder ein Geheimnis, wie die Evangelisten in der Erzählung selbst zu denselben Ausdrücken kommen konnten. Doch auch Herrenworte haben sie sich nicht dem Wortlaute nach gemerkt, denn sonst hätten sie wohl so wichtige Worte, wie die bei Einsetzung der Eucharistie in gleicher Weise berichtet, was aber nicht der Fall ist. (cf. Matth. 26,26 – 29 und Mark. 14,22—25; dazu kann auch verglichen werden Matth. 8,26 und Mark. 4,40; Matth. 16,13 und Mark. 8,27 u. a.) Der Grundsatz, den Fillion aufstellt, ist also wenigstens für die Apostel nicht richtig. Alles was unter der Benutzungshypothese S. 19 f. 2. c. d. e. angeführt wurde, scheint durch diese Hypothese nicht widerlegt werden zu können.

b) Was die Tradition anlangt, so spricht sie zwar nichts von einer Abhängigkeit der Evangelisten, durch ihre Aussage wird aber auch eine solche nicht ausgeschlossen. Was von den Vertretern der Traditionshypothese über die Entstehung der Evangelien zu ihren Gunsten ausgelegt wird, darf nicht exklusiv behauptet werden. Markus bleibt auch nach der Benutzungshypothese der ἑρμηνευτὴς Πέτρου, worauf schon oft zur Erklärung mancher Schwierigkeiten hingewiesen wurde. Auch das ist nicht allgemein

richtig, daß die Mitteilungen in den Evangelien leicht gemerkt und aus diesem Grunde für das Volk in übereinstimmender Weise ausgewählt wurden.

c) Lukas gibt wohl 1,2 die Tradition als Quelle an, doch ist im folgenden Verse auch die Benützung schriftlicher Aufzeichnungen angedeutet. Übrigens scheint es schon a priori wahrscheinlich, daß Markus das Evangelium des Matthaeus gekannt und infolgedessen auch gelesen habe. Wozu wurde es denn geschrieben? Wenn es ihm aber bekannt war, was sollte ihn abhalten, es bei Abfassung seines Evangeliums zu benützen? Es besaß ebensoviel Autorität wie die Vorträge des hl. Petrus, und seine Arbeit wurde ihm bedeutend erleichtert. Die Tradition läßt sich ebensogut für die Benutzungshypothese wie für die Traditionshypothese auslegen; daher müssen andere Gründe den Ausschlag geben; und diese empfehlen, wie gezeigt wurde, die erstere. Zu den bereits beigebrachten möge noch auf ein Argument aufmerksam gemacht werden, welches allein die übrigen Hypothesen unwahrscheinlich macht und der Benutzungshypothese eine gewisse Sicherheit verleiht: auf die Zitate.

d) Es wurde schon der Unterschied zwischen eigentlichen und uneigentlichen Zitaten hervorgehoben. An erster Stelle werden die den beiden Evangelisten gemeinsamen eigentlichen Zitate behandelt:

α) Matth. 3,3 stimmt ganz genau mit Mark. 1,3. Nach dem MT ist dieses Zitat nicht gebildet, mit der LXX stimmt es wörtlich überein, nur steht hier *τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, während in den beiden Evangelien zu lesen ist *τὰς τρίβους αὐτοῦ*. Daraus muß man den Schluß ziehen, daß entweder die Evangelisten unmittelbar voneinander abhängen oder wenigstens auf ein gemeinsames Original zurückzuführen sind.

β) Matth. 11,10 und Mark. 1,2. Das Zitat scheint nach dem MT gebildet, stimmt aber weder mit diesem noch mit LXX; bei beiden Evangelisten lautet dennoch der Text gleich, nur fehlt bei Markus *ἐγώ* und *ἔμπροσθέν σου*. Daraus ergibt sich wiederum eine Abhängigkeit der beiden Evangelisten, doch wohl nicht eine unmittelbare, da man sonst nicht begreifen könnte, warum der eine so kleine, nichtssagende Abweichungen hineinbringt: also eine mittelbare. Nach einigen Versionen würde der Text in den

Evangelien genau stimmen, auf jeden Fall ist eine Abhängigkeit vorhanden; diese Leseart ist aber nicht die wahrscheinliche. Der Tatbestand scheint folgender: Markus hat das aramäische Matthaeusevangelium vor sich gehabt. In diesem fand er zwei gleichlautende, aramäische Ausdrücke; da ihm vielleicht nicht gleich zwei synonyme, griechische Worte zur Verfügung standen, und er auch nicht den Text genau nach der Vorlage niederzuschreiben brauchte, so ließ er einfach, um eine Wiederholung zu vermeiden, das zweite Mal das Wort aus. Der Übersetzer des aramäischen Matthaeus hingegen mußte sein Original getreulich wiedergeben; zweimal dasselbe Wort gebrauchte er nicht, setzte aber dafür die zwei Synonyma πρὸ προσώπου σου und ἔμπροσθέν σου.

Nebenbei sei bemerkt, daß die beiden Zitate Matth. 3,3 und 11,10 gegenüber Mark. 1,2 f. wieder auf eine Abhängigkeit des Markus hinweisen. Sie beziehen sich auf Johannes Baptista; Matthaeus führt sie an verschiedenen Stellen an, Markus zieht beide zusammen, da er nur kurz über Johannes den Täufer berichten will.

γ) Matth. 15,4 geg. Mark. 7,10: Das Zitat scheint nach LXX gebildet, stimmt aber weder mit LXX noch mit MT. Bei den Evangelisten ist der Wortlaut gleich, nur daß nach der höchst wahrscheinlichen, angenommenen Leseart in Markus bei den Wörtern πατέρα und μητέρα das Pronomen σου steht. Eine Abhängigkeit muß somit auch hier festgestellt werden und zwar von einem anderssprachlichen gemeinsamen Originale. Diese Annahme wird bekräftigt durch eine Beobachtung im darauffolgenden Vers Mark. 7,11. Hier lesen wir κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον, während Matthaeus einfach δῶρον übersetzt. Ähnlich ist es auch Mark. 14,36: ἀββᾶ, ὁ πατήρ, Matth. 26,39 hingegen bloß ὁ πατήρ. Beide Evangelisten benützen eine gemeinsame Vorlage, welche sie übersetzen; der eine führt auch noch den Fremdausdruck an, der andere nicht; der eine muß sich streng an seine Vorlage halten, der andere nicht.

δ) Matth. 15,8 f. geg. Mark. 7,6 f.: das Zitat ist frei nach LXX. Die Evangelisten stimmen überein, also zum mindesten eine gemeinsame Vorlage. Eine kleine Abweichung kommt vor: Matthaeus schreibt οὗτος ὁ λαός, Markus ὁ λαὸς οὗτος.

ε) Matth. 19,18 f. geg. Mark. 10,18 f.: das Zitat ist eine Abkürzung des alttestamentlichen Textes und scheint nach LXX

gebildet. Auch hier werden wir auf eine anderssprachliche Vorlage hingewiesen. Der eine Evangelist übersetzt den fremden Text durch μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς..., der andere ebensogut griechisch, nur etwas stärker durch οὐ mit Futurum: οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις... In gleicher Weise ist auch Matth. 5,21. 27. übersetzt.

ζ) Matth. 21,9 geg. Mark. 11,9f.: Das Zitat ist gekürzt. Die Evangelisten stimmen überein, bloß fehlt bei Markus τῷ υἱῷ Δαυείδ; mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit scheint auch hier vorzuliegen.

η) Matth. 21,13 geg. Mark. 11,17: der Text stimmt mit MT und LXX, die Evangelisten stimmen auch überein, bloß läßt Matthaeus πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aus; daher wird dieser Ausdruck auch im aramäischen Matthaeus nicht gestanden sein. Markus hat das volle Zitat; er hat jedenfalls die LXX benützt. Der Übersetzer kann natürlich auch die LXX zu Rate gezogen haben, aber er mußte sich vor allem an seine Vorlage halten.

ϑ) Matth. 22,32 geg. Mark. 12,26: der Text ist gekürzt, stimmt weder mit LXX noch mit MT; die Evangelisten stimmen aber im allgemeinen überein: nach der wahrscheinlichen Leseart fehlt bei Markus εἰμί und der Artikel bei ϑεός. Eine mittelbare Abhängigkeit besteht auf jeden Fall; wenn die eine Leseart richtig wäre, nach der sie genau übereinstimmen, so wäre wohl eine unmittelbare anzunehmen.

ι) Matth. 22,37 geg. Mark. 12,32f.: Matthaeus übersetzt ἐν, Markus ἐξ. Markus scheint im allgemeinen nach LXX vorgegangen zu sein, nebenbei sich auch des MT bedient zu haben, denn er hat einen Ausdruck, der nur im MT vorkommt und auch im griechischen Matthaeus nicht steht, weshalb er wahrscheinlich auch im aramäischen nicht zu finden gewesen ist.

κ) Matth. 24,15 geg. Mark. 13,14: Aus dem alttestamentlichen Text ist nur βδέλυγμα herübergenommen. Für ein anderssprachliches Original spricht, daß Markus ἑστηκότα, Matthaeus aber ἑστός übersetzt.

λ) Matth. 26,31 geg. Mark. 14,27: Das Zitat scheint frei nach MT. Die Evangelisten stimmen überein, nur ist die Wortstellung eine andere; bei Markus fehlt außerdem τῆς ποίμνης.

μ) Matth. 27,46 geg. Mark. 15,34: Aus diesem Zitate kann man für unsere Zwecke wohl nichts schließen. Matthaeus scheint sich mehr an den MT, Markus an die LXX gehalten zu haben; Markus hat den aramäischen Ausdruck für Gott gewählt, Matthaeus den hebräischen, wahrscheinlich wie man meint, um den Ausruf der Juden verständlicher zu machen: „Er ruft den Elias.“ Es ist auch leicht möglich, daß der sterbende Heiland diesen alttestamentlichen Text in seiner Originalgestalt vorgebracht hat, wenn er auch sonst für gewöhnlich wenigstens aramäisch sprach, welch letzteren Umstand wohl Markus berücksichtigte.

Es gibt noch fünf eigentliche gemeinsame Zitate. Sie stimmen aber mit den alttestamentlichen Stellen und auch unter sich überein; daher kann man keine bestimmten Folgerungen ziehen. Es sind folgende: Matth. 19,4; 19,5; 19,19 u. 22,39; 21,42; 22,44 gegenüber Markus 10,6; 10,7 f.; 12,31; 12,10 f.; 12,36.*

Zu demselben Resultate wie die eigentlichen führen uns auch die uneigentlichen Zitate. Einige Beispiele mögen das erläutern:

α) Matth. 3,4 geg. Mark. 1,6 Das Zitat deutet auf Benützung der LXX. Hier steht περιεξωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, beide Evangelisten schreiben jedoch übereinstimmend περὶ τὴν ὀσφύν.

β) Matth. 4,19 geg. Mark. 1,17: In der LXX ist der Wortlaut ganz verschieden, und doch stimmen beide Evangelisten überein; bei Markus ist bloß γενέσθαι eingeschaltet.

γ) Auf eine gemeinsame, anderssprachliche Vorlage verweist uns auch Matth. 24,29 geg. Mark. 13,24 f: Die Evangelisten stimmen fast ganz genau überein, jedoch übersetzt Matthaeus πεσοῦνται, Markus ἔσονται πίπτοντες; Matthaeus αἱ δυνάμεις τῶν οὐράνων, Markus αἱ δυνάμεις αἱ τῶν οὐράνων.

δ) Dieselbe Beobachtung kann man machen bei Matth. 26,64 geg. Mark. 14,62: nach Matth. καθήμενον ἐκ δεξιῶν, nach Markus ἐκ δεξιῶν καθήμενον; bei Matthaeus ἐπὶ τῶν νεφελῶν, bei Markus μετὰ τῶν νεφελῶν.

---

* Bei diesen Untersuchungen kommt es nicht darauf an, ob die Zitate nach LXX oder nach MT gebildet sind; es genügt, daß die Evangelien von beiden abweichen, unter sich aber übereinstimmen. Diese Übereinstimmung muß dann irgendwie erklärt werden.

Zwei schöne Beispiele für ein gemeinschaftliches Original sind folgende:

ε) Matth. 21,8 geg. Mark. 11,8: Matthaeus schreibt: ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῷ τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκκυπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐςτρώννυον ἐν τῇ ὁδῷ; Markus: καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδὸν, ἄλλοι δὲ στιβάδας, κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.

ζ) Nach Matthaeus: καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν, nach Markus: καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.

Dazu können noch folgende Stellen verglichen werden: Matth. 12,3 f geg. Mark. 2,25 f.; Matth. 12,29 geg. Mark. 3,27; Matth. 13,41 geg. Mark. 8,38 u. Matth. 16,27; 24,31 geg. Mark. 13,27; Matth. 14,4 geg. Mark. 6,18; Matth. 16,21; 17,23; 20,19 geg. Mark. 8,31; 9,31; 10,34; Matth. 16,26 geg. Mark. 8,37; Matth. 18,8 geg. Mark. 9,43; Math. 19,7 geg. Mark. 10,4; Matth. 26,61 geg. Mark. 14,58; Matth. 26,25 geg. Mark. 14,64; Matth. 26,67 geg. Mark. 14,65 (auch Matth. 27,30); Matth. 27,40 geg. Mark. 15,29.

Bevor wir die Schlußfolgerung ziehen, wollen wir aus der Erzählung selbst ein paar sprachliche Vergleiche anstellen:

α) Matth. 13,1—23 geg. Mark. 4,1—20. Die ganze Perikope, wenigstens der erste Teil, wird von beiden Evangelisten fast mit denselben Ausdrücken berichtet, wobei jedoch ganz kleine Abweichungen vorkommen. So lesen wir bei Matthaeus ὄχλοι πολλοί, bei Markus ὄχλος πλεῖστος; Matthaeus πρὸς τὸν αἰγιαλόν, Markus πρὸς τὴν θάλασσαν; Matthaeus σπείρειν, Markus σπεῖραι; Matthaeus gebraucht den Plural ἅ, τὰ πετρώδη, Markus den Singular ὅ, τὸ πετρῶδες; Matthaeus εὐθέως, Markus εὐθύς; Matthaeus den Gen. absol. ἡλίου ἀνατείλαντος, Markus ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος; Matthaeus wiederum αὐτά, Markus αὐτό. Bei der Erklärung der Parabel ändert sich plötzlich das Verhältnis; bisher hat Matthaeus den Plural gebraucht und Markus den Singular, nun ist das Umgekehrte der Fall.

β) Matth. 26,36—46 geg. Mark. 14,32—42: Auch hier stimmen die Evangelisten fast wörtlich überein, jedoch kommen wieder kleine Abweichungen in der Satzkonstruktion und im Gebrauch der Wörter vor; unbedeutende Ausdrücke, welche bei

dem einen zu finden sind, fehlen beim anderen. Im ganzen gewinnt man den Eindruck, daß Matthaeus besser griechisch schreibt als Markus. Matthaeus gebraucht oft die Partizipialkonstruktion, vermeidet aber nicht immer das καὶ — καὶ — καί; Markus kürzt, was Matthaeus genau berichtet: so steht Mark. V. 39: καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον, Matthaeus hingegen wiederholt das zweite Mal das Gebet und schreibt erst das dritte Mal τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών. Ebenso gekürzt ist Mark. V. 41 f. geg. Matth. V. 45 f.

Was ergibt sich nun aus den gemachten Beobachtungen? Was wir für unseren Zweck brauchen, ist zunächst folgendes:

a) Die Evangelisten haben eine gemeinsame, anderssprachliche Vorlage benützt. Die behandelten eigentlichen Zitate sind weder nach LXX noch nach MT gebildet, dennoch stimmen die Evangelisten überein, aber meist so, daß kleine Differenzen vorkommen, die sich am besten erklären lassen, wenn beide ein anderssprachliches Original benützten, das sie übersetzten. Sonst kann man die Übereinstimmung auf der einen und die ganz unbedeutenden Abweichungen auf der anderen Seite nicht begreifen. Dasselbe gilt von den uneigentlichen Zitaten; es sind dies bloße Hindeutungen auf alttestamentliche Stellen, und doch stimmen die Evangelisten auch hier überein, aber wieder mit kleinen Differenzen. Die zwei Beispiele aus der Erzählung können das Gesagte nur bekräftigen.

b) Ein Evangelist muß auch unmittelbar abhängen. Wenn zwei eine Übersetzung beabsichtigen, so kann es ganz gut vorkommen — und es ist auch gewöhnlich der Fall —, daß man sich nicht in auffallender Weise derselben Ausdrücke bedient. Matthaeus und Markus stimmen aber oft wörtlich überein; sie gebrauchen nicht nur dieselben Ausdrücke, sondern treffen durch Verse hindurch bis aufs Wort zusammen. Nun aber hat Markus zur Abfassung seines Evangeliums unser Mattaeusevangelium sicher nicht zu Hilfe gezogen, da es ja noch nicht ins Griechische übertragen war. Also muß der Übersetzer des aramäischen Matthaeusevangeliums das Markusevangelium gekannt, und soweit es für seine Zwecke dienlich sein konnte, gebraucht haben. Dies ist schon an sich gar nicht unwahrscheinlich. Dem griechischem Über-

setzer war sicher das Markusevangelium nicht unbekannt; denn schon der Umstand, daß er sich an die Übersetzung eines Evangeliums heranmachte, zeigt, daß er mit der Hl. Schrift ziemlich vertraut war, daß er sich zu dieser Aufgabe berufen fühlte, daß er irgendwie als Apostel tätig war; was sollte aber natürlicher sein, als daß er das Markusevangelium zu Hilfe zog, da er die große Ähnlichkeit mit dem aramäischen Matthaeus sah und nun im Begriffe stand, dies in dieselbe Sprache zu übertragen, in der jenes geschrieben war? Es war das gewiß eine große Erleichterung für ihn, hauptsächlich wenn er des Aramäischen nicht ganz vollkommen mächtig gewesen wäre, so das auch für ihn irgendwie die Notiz des Papias gelten konnte: ὡς ἦν δυνατός.

Der sprachliche Vergleich der Evangelien bestätigt somit und vervollkommnet das Ergebnis der oben angestellten Untersuchungen: M a r k u s h a t d a s a r a m ä i s c h e M a t t h a e u s - e v a n g e l i u m b e n ü t z t, u n d d e r g r i e c h i s c h e U b e r - s e t z e r z o g d a s M a r k u s e v a n g e l i u m z u R a t e. Diese Annahme widerspricht gar nicht der Würde und dem inspirierten Charakter der heiligen Bücher, wie Gutjahr meint. Christus der Herr hat auch dem kirchlichen Lehramt große Würde und Autorität verliehen und ihm Unfehlbarkeit in seinen Entscheidungen verheißen. In Ausübung dieses Amtes wollte aber Christus den Gebrauch natürlicher Hilfsmittel nicht ausgeschlossen wissen; im Gegenteil, solange Gott mittels geschaffener Ursachen seine Absicht erreichen kann, greift er nicht unmittelbar ein. Dies gilt auch von den beiden Evangelien des Matthaeus und Markus, wenn die aufgestellte Hypothese die richtige ist.



V. Die ursprüngliche Sprache des Matthaeusevangeliums.

Durch die bloße Untersuchung der Evangelien wurden wir auf eine anderssprachliche Schrift zur Erklärung ihres Verhältnisses hingewiesen. Es fragt sich nun, welches wohl diese Schrift ist. Darauf gibt uns die Tradition in bestimmter Form Antwort: es ist das aramäische Matthaeusevangelium. Matthaeus hat ursprünglich nicht griechisch, sondern in der Landessprache der Juden bestanden; erst später ist also das Evangelium übersetzt worden. Das wichtigste Zeugnis hiefür ist das des Papias, welcher die Worte des Apostels Johannes wiedergibt. Seine Aussage ist bei Eusebius h. e. III, 39 enthalten: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Irenäus spricht ebenfalls, daß Matthaeus sein Evangelium ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ geschrieben habe.*

Von Pantänus lesen wir ebendort V,10, daß er in Indien das aramäische Evangelium vorgefunden, welches der Apostel Bartholomäus dorthin gebracht habe. Origenes sagt, er wisse aus der Tradition, daß Matthaeus als erster und zwar in hebräischer Sprache geschrieben habe. Das Zeugnis von Eusebius selbst lautet: Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον. Hieronymus bezeugt auch an mehreren Stellen, daß Matthaeus Hebraicis litteris verbisque sein Evangelium zusammengestellt habe. Aus dem Vergleich der beiden Evangelien nach Matthaeus und Markus mußten wir auf die Existenz einer von unseren Evangelien verschiedenen, in einer anderen Sprache abgefaßten Schrift schließen; die Tradition bestätigt das Resultat

* Eusebius, h. e. V, 8.

der Forschungen und gibt uns nur noch genauer an, welches diese Schrift ist und zwar so bestimmt, daß man fünfzehn Jahrhunderte hindurch nicht den geringsten Zweifel über die Wahrheit ihrer Aussage hegte.

Trotzdem erhoben sich, wie schon oben bemerkt wurde, solche, welche die Existenz eines aramäischen Evangeliums leugnen und die ursprünglich griechische Abfassung unseres Matthaeusevangeliums behaupten: es sind Erasmus v. Rotterdam, Kardinal Kajetan, Hug und fast alle protestantischen Theologen. Als Gründe für ihre Ansicht werden beigebracht:

a) Die göttliche Vorsehung und die scharfe Beaufsichtigung von Seite der Kirche hätten unmöglich ein so wichtiges Schriftstück, wie das aramäische Matthaeusevangelium ist, verloren gehen lassen.

b) Das Original hat niemand gesehen; deshalb wird es auch niemals bestanden haben.

c) πνεῦμα heißt hebräisch „ruach“, ist aber weiblichen Geschlechtes. Wäre daher das Evangelium ursprünglich hebräisch gewesen, so hätten die Leser (Matth. 1,18) meinen müssen, der Geist sei eine weibliche Person und somit die Mutter oder Schwester Jesu.

d) Die verschiedenen Wortspiele deuten auf eine ursprünglich griechische Sprache des Evangeliums: Matth. 5,17 μὴ νομίσητε... τὸν νόμον; Matth. 6,7 μὴ βατταλογήσητε... πολυλογία; Matth. 6,16 ἀφανίζουσι... ὅπως φανῶσι; Matth. 21,41 κακοὺς κακῶς; Matth. 24,30 κόψονται... ὄψονται.

e) Matthaeus und Markus gebrauchen so oft dieselben Ausdrücke, daß Matthaeus nicht Übersetzung eines anderssprachlichen Originals sein kann.

f) Matthaeus schöpft seine Zitate bald aus der LXX, bald bildet er sie nach MT. Ein Übersetzer würde sich aber genau nach seiner Vorlage halten. Für griechische Übersetzung sollen besonders zeugen: 1,23; 8,17; 11,10; 13,35; 21,16.

g) Die griechische Sprache war zur Zeit Christi und der Apostel sehr verbreitet und auch von den Juden wurde sie gut verstanden. Matthaeus mußte auch wissen, daß das jüdische Volk bald keine Nation mehr bilden wird. Hätte er daher seine Schrift aramäisch abgefaßt, so wäre sie nur für einen ganz kleinen Kreis

auf kurze Zeit von einiger Bedeutung gewesen; bediente er sich hingegen der griechischen Sprache, so war der Leserkreis ein viel größerer, und die Schrift hatte größere Bedeutung.

h) Das Matthaeusevangelium ist so gut griechisch, daß es nicht eine Übersetzung sein kann. Als Beleg werden die vielen Partizipialkonstruktionen und der häufige Gebrauch von μὲν-δέ angegeben. *

Diese Schwierigkeiten machen den Eindruck, als ob man mit aller Gewalt von einem aramäischen Matthaeus nichts wissen wollte; richtig betrachtet bestätigen sie nur die zutage geförderten Ergebnisse der Untersuchungen und die Angaben der Tradition.

a) Infolge der großen Fertigkeit in Nachahmung der Schriftzüge von Seite der alten Abschreiber und wegen des Hin- und Hersendens konnte das Original leicht verloren gehen; daher sind auch die Originale der übrigen neutestamentlichen Schriften verschwunden. Man sollte also eher fragen, wohin diese gekommen sind; denn für das aramäische Matthaeusevangelium hatte man völligen Ersatz in der griechischen Übersetzung, während der Text des Originals wahrscheinlich von den Sekten vielfach entstellt worden war. Übrigens war nicht die Schrift, sondern die Tradition die Hauptsache für die Kirche; daher sollte man sagen, die scharfe Beobachtung von Seite der Kirche hätte unmöglich eine falsche Tradition entstehen lassen können. Die Gegner selbst haben am wenigsten Ursache über den Verlust des aramäischen Matthaeusevangeliums sich zu wundern. Wohin sind denn i h r e unzähligen Schriften gekommen, die sie zur Erklärung der Evangelien benötigen? Von unserem aramäischen Matthaeusevangelium wissen wir aus der Tradition aufs bestimmteste, daß es existiert habe, von jenen Schriften hören wir nirgendwo etwas.

b) Solange das Original da war, brauchte man nicht erst der Nachwelt zu melden, daß man es gesehen habe; sobald es aber verloren war, konnte man es natürlich nicht mehr sehen. Die ersten Zeugen der Tradition werden es schon gesehen haben; von Pantänus wird es klar berichtet, und Hieronymus hat es vielleicht auch besichtiget.

---

* cf. Hug, Einleitung, 14—55.

c) Dieser Einwurf ist so töricht und unwürdig, daß er gar keine Beachtung verdient: bei den Lesern des aramäischen Evangeliums wird der hl. Geist weiblich sein, bei den Deutschen und vielen anderen männlich und bei den Griechen sächlich.

d) Der griechische Übersetzer brauchte wohl nicht mit größtem Fleiß darauf bedacht zu sein, alles zu vermeiden, was irgendwie einem Wortspiel ähnlich sehen konnte. Die wenigen, welche angeführt wurden — und alle dürfen wohl nicht einmal als solche gelten —, können sich ganz gut zufällig ergeben haben. Und wenn der Übersetzer mit Absicht hätte Wortspiele suchen wollen, so hätte ihn seine Vorlage daran nicht im geringsten gehindert. Oder will man vielleicht behaupten, das Matthaeusevangelium sei ursprünglich lateinisch geschrieben gewesen? Mit demselben Argumente könnte man es beweisen. Cf. Matth. 23,14 orationes orantes; Matth. 23,24 excolantes culicem; Matth. 24,29 luna... lumen; Matth. 24,41 molentes in mola; Matth. 24,46 venerit... invenerit. Diese Wortspiele sind in nur zwei Kapiteln enthalten; wer sucht, findet sicher noch viele andere.

e) Wie sich ihre sprachliche Übereinstimmung erklären läßt, ist auseinandergesetzt worden; die Tradition braucht deshalb nicht verworfen zu werden.

f) Der Übersetzer kann sich sehr wohl an seine Vorlage gehalten haben, auch wenn die Zitate bald nach LXX, bald nach MT gebildet sind. Wenn es dem Verfasser eines griechischen Evangeliums erlaubt war, zwei Zitationsquellen zu benützen (LXX und MT), wie man durch diesen Einwurf voraussetzt, so ist es doch auch dem Verfasser eines aramäischen gestattet; und daher konnte und mußte sich der Übersetzer an sein Original halten und hätte sich selbst der beiden Vorlagen (LXX u. MT) gar nicht zu bedienen gebraucht. Nicht nur die von den Gegnern angeführten, sondern auch andere Zitate zeugen für griechische Übersetzung. Daraus ergibt sich durch einen Vergleich mit Markus, wie bei Behandlung der Zitate auseinandergesetzt wurde, daß unser Matthaeusevangelium die Übersetzung eines anderssprachlichen Originals ist, und welches dies Original ist, lehrt uns die Tradition.

g) Zu dieser Schwierigkeit könnte man einfach bemerken: contra factum non valet argumentum. Die Tradition und das richtige Verständnis der Evangelien erfordert ein anderssprach-

liches Original; daher ist das anzunehmen, auch wenn Matthaeus bloß aus Eigenwille aramäisch geschrieben hätte. Der Einwurf beruht übrigens, wie es scheint, auf einer falschen Auffassung: Matthaeus wollte ja nicht für die Christen im allgemeinen sein Evangelium schreiben, sondern bloß für die Juden, denen es einen Ersatz für die mündlichen Vorträge bieten sollte. Die ganze Anlage des Evangeliums spricht dafür. Zu erwägen wäre auch, daß Christus seinen Aposteln den Auftrag gegeben hat zu predigen und nicht zu schreiben; die schriftlichen Aufzeichnungen sind nicht die Hauptsache, sondern Nebensache; daher brauchte Matthaeus für die Griechen nicht gar so besorgt zu sein, für sie gab es schon auch ein Mittel, wie sie ihr Heil erlangen konnten, wenn sie nur wollten.

Durch die angeführten Gründe wird die Theorie von der griechischen Abfassung des Matthaeusevangeliums nicht empfohlen, noch weniger durch ihren Ursprung; bis zur Zeit der Reformation war sie ganz unerhört und dann wurde sie hauptsächlich von jenen hochgehalten, welche der Tradition ihre Bedeutung rauben wollten, gleichviel ob sie für ihre Annahme Gründe fanden oder nicht. Ganz stillschweigend konnte man aber doch nicht eine so bestimmte und allgemeine Angabe der Tradition übergehen und so machte man einen Erklärungsversuch, wie die Tradition über das Matthaeusevangelium entstanden, und weshalb sie falsch sein soll. Die ganze Tradition, sagt man, stützt sich auf Papias; dieser aber war nach Eusebius σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν. Er wird daher das Hebräerevangelium als das ursprüngliche Matthaeusevangelium angesehen haben, während es tatsächlich selbst erst durch Übersetzung des griechischen entstanden sei. Außerdem ist es nach Eusebius gar nicht richtig, daß Papias Apostelschüler war, er war vielmehr Schüler eines Presbyters Johannes. Die Aussage des Papias ist demgemäß von geringer Bedeutung, alle nachfolgenden Zeugen aber stützen sich auf ihn; daher gilt auch ihr Zeugnis nichts.

Die wichtigsten Zeugen nach Papias sind Pantänus und Irenäus; von jenem heißt es einfach, er habe das aramäische Evangelium in Indien vorgefunden ohne irgendwelche Bezugnahme auf Papias; dieser hat sich entweder auf Papias gestützt oder nicht; wenn nicht, so fällt eben der Einwurf auch bezüglich dieser Zeugen, wenn aber Irenäus seine Aussage auf Papias gestützt hat, so folgt daraus

nur, daß Papias bei ihm wenigstens so viel Ansehen besaß, daß man sich verlassen konnte. Dann aber ist die Behauptung des Eusebius und derjenigen, die sich auf ihn berufen, nichts wert; denn Irenäus hat den Papias besser gekannt und ließ sich auch nicht so leicht täuschen, da er ja nach allgemeiner Annahme ein umsichtiger Gelehrter war. Es scheint aber nicht, daß er seine Aussage auf Papias stützen will, sonst hätte er wohl etwas bemerkt, wie auch Eusebius jene zitiert, auf die er sich beruft. Auf jeden Fall dürfte die Bemerkung des Eusebius über Papias falsch sein. Man vergleiche I. Tim. 3 und sehe, was der hl. Paulus von einem Bischofe verlangt. Die Gläubigen, die unmittelbar nach den Aposteln oder noch zur Zeit der Apostel gelebt haben, werden nicht gerade diesem Gebote zum Trotz einen zum Bischof aufgestellt haben, der nicht einmal die Worte eines anderen nachsagen kann. Papias hätte sich auch nicht mit Abfassung von Büchern beschäftigt, wenn er so schwachen Geistes gewesen wäre. Sein Zeugnis ist dem Gesagten zufolge von großer Bedeutung und zwar auch dann, wenn er nicht Apostelschüler wäre, denn er bleibt immer ein Zeuge der ältesten Tradition; allerdings wäre es nicht von demselben Gewichte. Allein die Behauptung, er sei Schüler eines Presbyters Johannes, ist auch eine willkürliche, denn die ganze Tradition weiß von einem solchen Presbyter nichts außer Eusebius; dieser aber widerspricht sich selbst: quod ergo gratis asseritur, gratis negatur.

Sehen wir nun noch, wie man beweisen will, das Hebräerevangelium sei eine Übersetzung des griechischen Matthaeusevangeliums:

a) Matth. 6,11 steht der Ausdruck τὸν ἐπιούσιον, der nicht in den Zusammenhang hineinpasse. Im Hebräerevangelium steht die wörtliche Übersetzung davon „mahai“. Also ist dies eine Übersetzung des Matthaeusevangeliums.

b) Matth. 23,35 ist zu lesen Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, im Hebräerevangelium hingegen finden wir „Sohn des Jojadas“. Letzteres ist somit eine Korrektur des Irrtums, den der Verfasser des Hebräerevangeliums im Matthaeusevangelium entdeckt hat.

c) Der Name Βαραββᾶν war nach Hieronymus in der zu Matth. 27,16 parallelen Stelle des Hebräerevangeliums durch „filius magistri eorum“ übersetzt, während das genannte Wort

„filius patris“ bedeuten würde. Diese falsche Auffassung kann nur daher kommen, daß der Verfasser des Hebräerevangeliums den Ausdruck Βαραββᾶν, der zufällig bei Matthaeus viermal jedesmal im Akkusativ steht, als eigene Form angesehen und daher auf besagte Weise übersetzt hat.

Was beweisen solche Gründe? Sie zeigen nur, wie vergeblich der Versuch ist, das Hebräerevangelium in direkte Abhängigkeit vom griechischen Matthaeusevangelium bringen zu wollen. Zur Lösung der Schwierigkeiten:

a) Der Schluß ist auf keinen Fall so einleuchtend. Es könnte das griechische Matthaeusevangelium ebensogut Übersetzung des Hebräerevangeliums oder beide Evangelien die Wiedergabe eines gemeinsamen Originals sein: in beiden Fällen hätte man dieselbe Schwierigkeit, wenn das Wort nicht hineinpaßt. Es paßt aber ganz gut; wozu hätte auch der Evangelist ein Wort hineinsetzen sollen, das den Zusammenhang nur stört? Der Sinn ist: Gib uns unser Brot für morgen i. e. für unsere Verhältnisse entsprechend, genügend. Das ἐπιούσιος kann aber auch im geistigen Sinn aufgefaßt werden.*

b) Auch hier folgt der gemachte Schluß nicht. Ebenso ist es möglich, daß der Verfasser das aramäische Matthaeusevangelium gebrauchte, an welchem er die Korrektur vornehmen konnte.

c) Der Verfasser des Hebräerevangeliums und angebliche Übersetzer des griechischen Matthaeusevangeliums muß jedenfalls auch griechisch verstanden haben, sonst hätte er nicht eine Übersetzung wagen können. Nun aber ist der Satzbau bei Matthaeus alle vier Mal, wo der Ausdruck Βαραββᾶν vorkommt, so einfach, daß jeder, der nur die Anfangsgründe des Griechischen weiß, diese Form als Akkusativ erkennen muß.** Ein Übersetzer, der eine solche Form verwechseln kann, ist daher an sich im Widerspruch. Daneben sei auch bemerkt, daß „abba“ bei den Juden nicht nur „pater“, sondern auch „magister“ heißen kann.

Jeder Versuch, die griechische Abfassung des Matthaeusevangeliums zu beweisen und die Tradition zurückzuweisen, muß

---

* cf. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthaeus, Freiburg i. B. 1879. 216 f. und Schegg, Evangelium nach Matthaeus. München. 1856. I. 250 f. mit Anmerkung.

** cf. Matth. 27,16. 17. 20. 21.

als völlig mißlungen bezeichnet werden; die Nichtigkeit der beigebrachten Argumente bekräftigen bloß die Richtigkeit der Überlieferung über hebräische Abfassung des Evangeliums. Zu den äußeren Gründen für die hebräische Originalsprache kommen verschiedene Beobachtungen im Evangelium selbst hinzu. Wir stoßen da auf viele Hebraismen: τότε, ungefähr 91mal gebraucht, προςέρχεσθαι in der Bedeutung von „fortfahren" 52mal, καὶ ἰδού 62mal, μέχρι oder ἕως τῆς σήμερον u. a.;* υἱός kommt sehr oft in semitischem Sinne vor: Matth. 3,17; 8,12; 9,15; 21,5; 23,15; Matth. 1,21 steht „Jesus" mit der Bemerkung „er wird nämlich retten"; 10,25 wird auch der Ausdruck Βεελζεβούλ als bekannt vorausgesetzt. Sehr oft wendet Matthaeus die Partizipialkonstruktion an, er gebraucht aber auch nicht selten das für den Griechen schleppende καὶ-καί. Man beachte dazu, daß Matthaeus, wie auch die Gegner betonen, sehr gut griechich schreibt. Wie lassen sich also diese ungriechischen, wenigstens nicht gut griechischen Wendungen verstehen, wenn man nicht ein semitisches Original zuläßt, an das sich der Übersetzer gebunden fühlte?

Vergeblich sind alle Anstrengungen, das Zeugnis der Tradition als falsch zu verwerfen, viele innere Argumente hingegen bestätigen ihre Aussage; daher wird man an der hebräischen Originalsprache unseres Matthaeusevangeliums festhalten müssen. Mit ganz geringen Ausnahmen sind auch alle Katholiken und mehrere Protestanten dieser Ansicht, wenn auch unter ihnen nicht völlige Einheit herrscht: die einen verstehen nämlich unter „hebräisch" die alte, heilige Sprache, die meisten aber die aramäische Volkssprache. Die Hauptgründe, welche die ersteren für ihre Meinung haben, sind folgende:

a) Wie wir an der Mischna sehen, bediente man sich bei Abfassung von gelehrten Werken der althebräischen Sprache. In unserem Falle fordert überdies das Unternehmen selbst die heilige Sprache; diese war aber die althebräische.

b) Das ganze Evangelium ist auf Grund des alten Testamentes aufgebaut. Dadurch schon mußte sich Matthaeus veranlaßt fühlen, die hebräische Sprache zu gebrauchen. Verstanden hat er

* cf. Kaulen, Einl. in die hl. Schriften des alten und neuen Testaments. 4. Aufl. Freiburg i. B. 1899. II. p. 25. und Dalman, Worte Jesu, 13—34.

das Hebräische sicher, denn sonst hätte er nicht so viele alttestamentliche Zitate in sein Evangelium aufnehmeu können. Wenn aber er des Hebräischen kundig war, so gilt das auch von allen seinen Landsleuten, denn er war auch nur ein einfacher Zöllner. Daß übrigens die Juden hebräisch verstanden, wissen wir aus verschiedenen amtlichen Stücken, in denen die hebräische Sprache verwendet wurde. Matthaeus hätte also seinen Zweck erreicht, auch wenn er hebräisch geschrieben hätte.

c) Jesus (1,21.) ist ein hebräisches Wort, welches in die griechische Übersetzung so herübergenommeu wurde, wie es im Originale stand, und deutet somit auf ein hebräisches Original.

d) Die Notiz des Papias läßt sich besser begreifen durch die Annahme, daß das Evangelium von der hebräischen in die aramäische Sprache übersetzt und erklärt wurde, als wenn man darunter eine Übertragung von der aramäischen in die griechische versteht. Für den ersten Fall haben wir nämlich Beispiele bei den Juden, worauf Papias hinzudeuten scheint, da er dies als bekannt bei seinen Lesern voraussetzt. Im zweiten Fall jedoch hätte er wohl angeben müssen, in welche Sprache das Evangelium übersetzt wurde, da er sich denken mußte, man nehme die Worte in dem Sinne, wie sie gewöhnlich von den Juden verstanden wurden.*

Ad *a*) Die Gelehrten haben sich zwar in ihren Schriften der hebräischen Sprache bedient, auch amtliche Erlasse wurden in hebräischer Sprache herausgegeben; aber daraus folgt noch nicht, daß Matthaeus hebräisch geschrieben habe. Sein Werk sollte kein gelehrtes Werk, sondern die Wiedergabe mündlicher Vorträge sein. Er selbst und die übrigen Apostel sowie Jesus Christus haben aramäisch gepredigt. Wenn also sein Evangelium nichts anderes als die Aufzeichnung mündlicher Vorträge ist, so ist es eben eine aramäische Aufzeichnung. Gelehrte Werke brauchte das Volk nicht zu lesen, und amtliche Erlasse waren kurz; außerdem lag auch irgendein zwingender Grund vor, diese zur Kenntnis zu nehmen: daher konnte man in solchen Fällen die hebräische Sprache gebrauchen. Matthaeus hingegen durfte ein Mittel nicht verschmähen, wodurch er seine Schrift dem Volke

* Mehr cf. bei Resch, Außerkanonische Paralleltexte I. p. 83—152.

zugänglicher und willkommener machte, was aber der Fall wäre, wenn er nicht in der aramäischen Volkssprache geschrieben hätte. Diese Sprache wurde aber nicht nur im Verkehr verwendet, sondern auch beim Gottesdienst; man hatte manche aramäische Gebete, und einige heilige Bücher waren ins Aramäische übersetzt. Daher war die hebräische Sprache nicht mehr die alleinige heilige Sprache. Nach der Gründung der Kirche verlor übrigens die hebräische Sprache diesen ihr eigenen Charakter.

b) Matthaeus zitiert gewöhnlich ganz frei. Manche Zitate sind nach MT, andere nach LXX gebildet. Wer daher die Zitate des alten Testamentes als bestimmenden Grund für die Wahl der Sprache ansieht, der kann ebensogut behaupten, Matthaeus habe griechisch geschrieben. Außerdem muß man sich fragen, ob wohl Matthaeus so gut hebräisch verstanden hat, daß er ein Buch in dieser Sprache schreiben konnte; so viel verstehen, daß man aus einem Werk zitieren kann, ist doch viel leichter, als diese Sprache beherrschen. Matthaeus hätte aber noch eine Schwierigkeit gehabt, falls er hebräisch geschrieben hätte. Die Vorträge unseres Herrn, welche aramäisch gehalten wurden, hätte er alle übersetzen und dem Volke in einer ihm noch unbekannten Form bieten müssen, was nicht annehmbar erscheint.

c) Da die hebräische Sprache für die Juden nicht etwas Fremdes war, so konnten sie leicht manche hebräische Ausdrücke in ihrer Volkssprache in der Form beibehalten, wie sie ursprünglich gelautet hat. Der Zusatz αὐτὸς γὰρ σώσει besagt bloß, daß den Lesern das Wort Jesus auch seiner Bedeutung nach bekannt war. Auch ὡσαννὰ ist ein hebräisches und nicht aramäisches Wort, ist aber vom Volke trotzdem in dieser Form gebraucht worden. Ein solcher Einzelfall beweist also nichts, besonders wenn man die vielen aramäischen Namen- und Wortbildungen in den Evangelien berücksichtigt.

d) Die Notiz des Papias scheint nicht für die Übertragung der hebräischen in die aramäische, sondern von der aramäischen in die griechische Sprache zu sprechen. Wenn Papias eine Übersetzung vom Hebräischen ins Aramäische gemeint hätte, so konnte sich seine Aussage nur auf die Juden beziehen; für diese aber wären die Worte ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος nicht passend, denn die Juden hätten nicht erst Versuche machen müssen; viele wenig-

stens hätten es gut verstanden, sowie sie auch die althebräischen Bücher übersetzt und erklärt haben. Matthaeus hätte ihnen aber auch nicht als Ersatz für mündliche Vorträge eine Schrift hinterlassen, an der sie erst Übersetzungsversuche vornehmen mußten. Papias hat also jedenfalls eine Übersetzung ins Griechische vor Augen, sei es dann aus dem Aramäischen oder dem Hebräischen; und da nach unserer Annahme Matthaeus aramäisch geschrieben, aus dem Aramäischen.*

Nach allem, was über die Sprache des Matthaeusevangeliums gesagt wurde, scheint keine andere die Urspache gewesen zu sein als die aramäische Landessprache. In diesem Sinne sind auch die Ausgaben der Tradition zu verstehen, welche berichtet, das Evangelium sei abgefaßt gewesen Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ, πατρίῳ γλώττῃ, Ἑβραΐδι γλώττῃ.

Unter diesen Ausdrücken kann keine andere Sprache verstanden werden als die aramäische, denn diese war die allgemeine Volkssprache der Juden, die nicht nur im mündlichen Verkehr, sondern auch vielfach für offizielle Schriftstücke verwendet wurde, wie für öffentliche Dokumente in Geld-, Besitz- und Eheangelegenheiten. Auch die „Fastenrolle“ und die Sendschreiben Gamaliels sind in dieser Sprache geschrieben.**

Daß die Umgangssprache die Aramäische und somit nach dem Zeugnis der Traditon die Ursprache des Evangeliums diese ist, zeugen auch die neutestamentlichen Schriften.

α) In diesen kommen viele Bildungen mit Hilfe des aramäischen Wortes Βαρ vor:*** Βαραββᾶς, Βαρθολομαῖος, Βαριησοῦς, Βαριωνᾶς, Βαρνάβας, Βαρσαββᾶς, Βαρτιμαῖος.

β) Die Bildungen auf ai und a sind auch Eigentümlichkeiten des Aramäischen:† Μαθταῖος, Ζαχαῖος, Ζεβεδαῖος, Ἀλφαῖος, Βαρτιμαῖος, Θωμᾶς, Κηφᾶς, Μάρθα, Ταβῖθα, Γαββαθᾶ, Βηθζαθά, Βηθσαϊδά, μαμμωνᾶ, ῥακά, ἐφφαθᾶ, ταλιθά (κοῦμ), ἀββᾶ, πάσχα, οὐά.

* Widerlegung der für hebräische Ursprache vorgebrachten Ausdrücke siehe Dalman, Worte Jesu, 34—45.

** Über aramäische Volkssprache und schriftstellerische Verwendung des Hebräischen cf. Dalman, Worte Jesu, 1—10.

*** cf. Dalman, Aram. Gram. 199 f.

† cf. Dalman, Aram. Gram. 178 f.:

γ) Auch sonstige aramäische Wörter finden sich viele zerstreut in den Schriften des neuen Testaments: Βοανηργές, Βεελζεβούλ, Βηθφαγή, Γεθσημανεί, κορβᾶν, ραββεί.

δ) Daß die Zeugen der Tradition keine andere als die aramäische Sprache meinen, wiewohl sie den Ausdruck ἑβραΐς gebrauchen, wird auch durch folgende Beobachtung bekräftigt. In den Büchern des neuen Testamentes kommen oft aramäische Wörter vor, die einfachhin hebräisch genannt werden: ein Beweis, daß für die Bezeichnung „aramäisch" der Ausdruck „hebräisch" gebräuchlich war. * Solche Stellen sind: Jo. 5,2; 19,13.17; 20,16; Luk. 23,38; Akt. 6,1; 21,40; 22,2; Apok. 9,11; 16,16.**

Die schwachen Gründe der anderen Ansichten, sowie die hier angedeuteten machen es wohl sehr wahrscheinlich, wenn nicht gewiß, daß die Originalsprache des Matthaeusevangeliums die aramäische ist. Alle, welche nicht die griechische Abfassung des Evangeliums behaupten — und diese Meinung ist sicher falsch —, halten mit nur geringen Ausnahmen an die aramäische Ursprache fest: auf katholischer Seite gehören wenigstens alle bedeutenderen Forscher hieher, von den Protestanten mögen erwähnt werden Zahn, Dalman, A. Mayer u. a., während die hebräische Abfassung von Resch mit Nachdruck verteidigt wird.

* Über verschiedene Bezeichnungen der jüdischen Volkssprache cf. Dalman, Aram. Gram. in der Einleitung 1—6.

** Gründe für ein aramäisches Urevangelium cf. Dalman, Worte Jesu, 45—57.



VI. Einige Nebenfragen.

Nachdem im allgemeinen das Verhältnis zwischen Matthaeus und Markus festgesetzt ist, und im besonderen die aramäische Sprache als die Originalsprache des ersteren betont wurde, mögen noch ein paar kürzere Fragen berührt werden.

1. Wie hat der Übersetzer sein Original übersetzt und wie bediente er sich des Markusevangeliums?

Ein Vergleich der beiden Evangelien macht den Eindruck, daß der Übersetzer sein Original möglichst genau wiedergegeben hat, und daß er sich des Markusevangeliums nur zur Erleichterung seiner Arbeit bediente. Er sah nach, welche Ausdrücke Markus gebrauchte, nahm dieselben in seine Schrift oft so herüber, wie er sie bei diesem fand;* manchmal nahm er bloß das Wort und änderte die Form, ein andermal änderte er die Konstruktion, zeitweise ließ er der getreuen Übersetzung halber die schönere Form bei Markus unbeachtet und wandte selbst eine schlechtere, griechische Ausdrucksweise an, obwohl er sonst besser griechisch schrieb.**

Oft arbeitet er ganz selbständig, ohne die betreffende Parallele bei Markus einzusehen, wenigstens verglich er sie nicht genau. Vielleicht zog er den Markustext zu Hilfe, so oft er irgendwelche Schwierigkeit empfand. Die Hebraismen lassen sich, wie bereits oben bemerkt, auch nicht gut verstehen, da er des Griechischen ziemlich mächtig war und daher eine ungriechische Konstruktion leicht hätte vermeiden können, wenn man nicht annimmt, daß er

* cf. die wörtlich übereinstimmenden Herrenworte S. 15 c. α und die Zitate S. 35 ff.

** cf. unter den eigentlichen Zitaten S. 35 ff. β, η, ι, λ, unter den uneigentlichen Zitaten S. 39 ε, ζ, und die beiden sprachlich verglichenen Perikopen S. 39 f.

sich ganz genau an seine Vorlage halten und lieber auf eine schön griechische Wendung als auf eine möglichst wörtliche Wiedergabe seines Originals verzichten wollte. Dieses Bestreben nach einer genauen Übersetzung wird wohl der Grund gewesen sein, warum er viele schöne Züge und Einzelheiten im Markusevangelium* unberücksichtigt lassen mußte; so sind auch die scheinbaren Widersprüche leicht zu erklären. Auf diese Weise läßt sich ferner gut begreifen, warum seine Übersetzung einfach als Matthaeusevangelium angenommen wurde, obwohl man allgemein wußte, daß Matthaeus selbst aramäisch geschrieben habe.

2. Von wem, wann und wo ist die Übersetzung besorgt worden?

Hierüber weiß man nichts Bestimmtes. Über Person und Ort können nur Vermutungen ausgesprochen werden. Als Ort der Entstehung werden Jerusalem oder überhaupt ein Ort in Palästina, Ephesus, Antiochien, Alexandrien oder Rom angegeben; ein Zeichen, wie weit die Ansichten diesbezüglich auseinandergehen. Was die Zeit anlangt, so kann man wohl sagen, daß die Übersetzung vor 100 entstanden ist. Cornelius a Lapide und nach ihm einige andere glauben, Matthaeus habe selbst sein Evangelium ins Griechische umgesetzt, und bringen hiefür folgende Konvenienzgründe bei. Es läßt sich, sagen sie, auf diese Weise leicht begreifen: *a)* Warum die ersten Jahrhunderte über den Schreiber nichts berichten, *b)* daß das aramäische Evangelium spurlos verschwinden konnte, *c)* daß das griechische Evangelium ohne Bedenken von der Kirche angenommen wurde.

Das alles läßt sich aber auch gut erklären ohne die obige Hypothese, für deren Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit man keine stichhältigen Gründe anführen kann. Wenn die griechische Übersetzung eine getreue Wiedergabe des Originals war, so konnte sie ohne Bedenken als Schrift des Matthaeus bezeichnet werden; das gilt von jeder Ubersetzung. Wie das aramäische Evangelium verloren gehen konnte, ist schon früher gesagt worden. Wer der Ubersetzer des Evangeliums war, hat man vielleicht nie genau gewußt und konnte daher auch den Namen nicht überliefern. Das aramäische Evangelium wurde, wie wir durch Papias wissen,

* cf. S. 15. u. S 29 f.

häufig benützt und von vielen, soweit sie es konnten, übersetzt und erklärt. Während die anderen nur einzelne Stücke des Evangeliums übersetzten und vortrugen, hat der Verfasser des griechischen Matthaeusevangeliums das ganze Werk übersetzt und auch schriftlich aufgezeichnet. Da das Bedürfnis nach einer Übersetzung ein allgemeines war, wurde diese sofort bekannt, mit dem Original verglichen, als getreue Wiedergabe derselben befunden und von authentischer Seite als Matthaeusevangelium angenommen. Die Hauptsache war nicht die Person, sondern die Sache, und so konnte der Übersetzer selbst dann ganz vergessen werden, wenn man ihn anfänglich gekannt hat, um so eher, da ja schon von Seite vieler Übersetzungsversuche gemacht worden waren, und schließlich eine Übersetzung vom Aramäischen ins Griechische gerade nicht eine so große Leistung war, daß man den Namen der Nachwelt unbedingt hätte überliefern müssen. Wenn übrigens Matthaeus selbst die Übersetzung besorgt hätte, so hätte er wahrscheinlich das Markusevangelium nicht zu Hilfe gezogen, und da der Übersetzer, wie die Tatsache zeigt, sehr gut griechisch verstand, — was sich wohl von Matthaeus nicht behaupten läßt —, so hätte er auch leicht die Hebraismen vermeiden können, denn der Apostel selbst wäre ja nicht an das Original gebunden gewesen.

Auch mit der Notiz des Papias scheint diese Ansicht nicht recht vereinbar. An ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος hätte er sicher hinzugefügt, daß schließlich Matthaeus selbst das ganze Evangelium übersetzt habe; denn in diesem Falle wäre wohl die Person nicht unbekannt geblieben und auch nicht stillschweigend übergangen worden. Papias scheint aber vorauszusetzen, daß einige Zeit hindurch diese Übersetzungs- und Erklärungsversuche gemacht worden sind, bis sich schließlich einer gefunden hat, der das ganze Evangelium ins Griechische übertragen hat und diese Versuche daher aufhörten. Der Übersetzer war ihm wahrscheinlich selbst unbekannt. Der Aorist deutet darauf hin, daß zu seiner Zeit die Übersetzung bestanden hat, was auch a priori sehr wahrscheinlich ist. Das aramäische Evangelium sollte ein Ersatz für mündliche Vorträge sein; daher wurde es sicher von den Judenchristen viel benützt. Wie wir wissen, waren aber auch Heiden schon frühzeitig in die Christengemeinde aufgenommen worden.

Wenn auch das Evangelium zunächst für Juden bestimmt war, so fühlten gewiß auch die neubekehrten Heiden das Bedürfnis nach Unterweisung; nun waren nicht alle Heiden, besonders nicht die neu eingewanderten des Aramäischen kundig. Es war daher sehr natürlich, daß man schon frühzeitig Übersetzungen und Erklärungen versuchte gemeinsam für Juden, welche ja auch der Hauptsache nach wenigstens das Griechische verstanden, und gleichzeitig für Heiden. Darauf weist vielleicht auch die Notiz des Papias hin. Das Bedürfnis nach einer Übersetzung machte sich mit der Ausbreitung des Christentums und der allgemeinen Annahme der griechischen Sprache immer mehr geltend: sobald sich also erst der geeignete Mann hiefür gefunden hatte — und das hat sicherlich nicht gar so lang gedauert —, wird er auch die Übersetzung besorgt haben. Es scheint daher sehr wahrscheinlich, daß das griechische Matthaeusevangelium in Palästina selbst schon ziemlich früh entstanden ist, wohl noch vor 70, gewiß bald nach 70, denn von da an hatte Palästina und die aramäische Sprache nicht viel Bedeutung mehr. Wenn man die Bemerkung „bis zum heutigen Tag" (Matth. 27,8), was anzudeuten scheint, daß doch schon einige Zeit nach dem Tode Jesu verstrichen war, urgiert, so dürfte man geneigt sein, die Übersetzung auf eine Zeit nach 70 anzusetzen, auf jeden Fall wird sie aber wegen der angeführten Gründe nicht weit nach 70 hinauszuschieben sein.

3. Hat der Übersetzer des aramäischen Matthaeusevangeliums auch das Lukasevangelium gekannt und benützt?

A priori scheint es nicht ausgeschlossen, sondern sehr wahrscheinlich zu sein, daß er in gleicher Weise vom Lukasevangelium Gebrauch machte wie vom Markusevangelium, vorausgesetzt natürlich, daß die Übersetzung nicht schon vor der Abfassung des Lukasevangeliums besorgt worden ist. Ob innere Gründe für eine solche Benützung sprechen: dies zu untersuchen ist nicht Zweck vorliegender Schrift.

Zum Schlusse dieses Kapitels sei noch auf die in letzter Zeit bezüglich unserer Frage getroffenenen Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission aufmerksam gemacht:

„I. Utrum attento universali et a primis saeculis constanti Ecclesiae consensu . . . affirmari certo possit et debeat Matthaeum,

Christi Apostolum, revera Evangelii sub eius nomine vulgati esse auctorem?

Resp.: Affirmative.

II. Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia, quae tenet Mathaeum et ceteras Evangelistas in scribendo praecessisse et primum Evangelium patrio sermone a Judaeis palaestinensibus tunc usitato, quibus opus illud erat directum, conscripsisse?

Resp.: Affirmative ad utramque partem.

IV. Utrum sustineri vel probabiliter possit illa modernorum quorumdam opinio, juxta quam Matthaeus non proprie et stricte Evangelium composuisset, quale nobis est traditum, sed tantummodo collectionem aliquam dictorum seu sermonum Christi, quibus tamquam fontibus usus esset alius auctor anonymus, quem Evangelii ipsius redactorem faciunt?

Resp.: Negative.

V. Utrum ex eo quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, imo Ecclesia ipsa ex suis incunabulis unice usi sunt tamquam canonico graeco textu Evangelii sub Matthaei nomine cogniti ne iis quidem exceptis, qui Matthaeum Apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo patrio sermone ab eodem Apostolo exarato?

Resp.: Affirmative.“ (19. Junii 1911.)

„I. Utrum servatis quae juxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum eius originali primitivo, necnon de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare?

Resp.: Affirmative.

II. Utrum ea quae superius statuta sunt, ii servare censeri debeant, qui nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento facile amplectuntur hypothesim vulgo „duorum fontium“

nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare; ac proinde eam libere propugnare valeant?

Resp.: Negative ad utramque partem."

(26. Junii 1912.)



VII. Schlusswort.

Den gemachten Erörterungen zufolge ist die Benutzungshypothese, insofern sie die Abhängigkeit des Markus vom aramäischen Matthaeusevangeliums und des griechischen Übersetzers von Markus behauptet, die richtige, wenn man vielleicht auch anderen Hypothesen in dem einen oder anderen unwesentlichen Punkte etwas einräumen könnte; auf jeden Fall geht aus dieser Abhandlung hervor, daß man dem Verhältnisse zwischen Matthaeus und Markus gerecht werden kann, ohne jene vielen erdichteten, schriftlichen und mündlichen Quellen heranzuziehen und die Tradition zu verwerfen, wie es so oft geschieht. Gerade in um so größere Schwierigkeiten wird man verwickelt, je weiter man sich von der Tradition entfernt. Mit Hilfe und auf Grund der Tradition hingegen läßt sich im Allgemeinen alles recht gut verstehen: alle Einzelheiten genau zu erklären, woher der Übersetzer jenen Ausdruck hat, wie er dazu gekommen ist, warum er gerade dieses Wort gewählt hat und nicht ein anderes u. s. w., ist nicht nötig und auch nicht möglich; der Übersetzer hätte nach Abschluß seiner Arbeit selbst keine Rechenschaft mehr geben können über derartige Fragen.

Zu dem Bestreben der Ungläubigen, die Evangelien in oben geschildeter Weise zu zerzausen, um ja alles Übernatürliche in denselben zu entfernen, und das Bild der erhabenen Person Jesu Christi, das uns entworfen wird, zu zerstören — denn dies ist eben der Zweck, den sie hiebei vor allem verfolgen —, möge noch die folgende Erwägung Rousseau's hinzugefügt werden: „Ich muß gestehen, die Majestät der heiligen Schriften ergreift mich, und die Heiligkeit des Evangeliums spricht mir zu Herzen. Es würde mich schmerzen, wenn ich irgendeine treffende Widerlegung dagegen auffände. Alle die Bücher der Philosophen mit all ihrem Pomp, wie sind sie kleinlich gegen

dieses eine Buch! Wäre es möglich, daß ein Buch von solcher Erhabenheit und dabei so einfach, eitel Menschenwerk ist? Und der, von dem es berichtet, er sollte nichts weiter sein als ein gewöhnlicher Mensch? Ist denn dies die Sprache eines Enthusiasten oder eiteln Anhängers irgend einer Schule? Welche Milde, welche Reinheit in den Sitten! Welch ergreifende Salbung in den Belehrungen! Welche Kraft des Gedankens in den Grundsätzen! Welch tiefe Weisheit in allen Reden! Welche Geistesgegenwart, welche Bestimmtheit und Genauigkeit in seinen Antworten! Welche Beherrschung einer jeden Leidenschaft! Wo ist der Mensch, wo ist der Weise, dem es gelang, zu handeln, zu leiden, zu sterben, ohne sich die geringste Blöße zu geben, und nie der Eitelkeit zu erliegen?

Wo uns Plato das Ideal eines Gerechten entwarf, der mit der Schmach aller Schlechtigkeit überhäuft wird, und der allein des vollen Lohnes der Tugend würdig wäre, da zeichnet er uns Zug für Zug das Bild Jesu Christi. Die Ähnlichkeit ist so treffend, daß sie alle Väter fanden, und es überhaupt nicht möglich ist, dieselbe zu verkennen. . . Der Tod des Sokrates, der bei geistreichen Gesprächen im Kreise seiner Freunde das Ende seines Lebens erwartet, ist die süßeste Todesart, die man sich wünschen kann; der Tod Jesu aber, der unter Qualen, Schmähungen und Spottreden, von seinem Volk verflucht, den Geist aufgibt, ist so entsetzlich, daß uns davor graut. Wohl nimmt Sokrates ruhig den Giftbecher und segnet den, der ihm denselben reichte, aber dieser hat geweint; Jesus hingegen bittet unter den gräßlichsten Qualen für seine Peiniger und Feinde. Wahrhaftig, lebt und stirbt ein Weiser wie Sokrates: wie Christus lebt und stirbt ein Gott. Wollen wir also behaupten, die Erzählung des Evangeliums sei eine Erdichtung? Mein Freund! so erdichtet man nicht! Sodann sind die Berichte über Sokrates, an denen doch niemand zweifelt, weit weniger verbürgt, als jene über Christus. Endlich ist die Schwierigkeit damit nur hinausgeschoben, aber nicht gelöst; denn es ist weit weniger denkbar, daß mehrere Menschen mit solcher Einstimmigkeit dieses Buch zusammengetragen, als daß einer in der Tat dessen Inhalt bilde. Jüdische Schriftsteller hätten nie diesen Ton getroffen, wären nie zu einer solchen Moral gelangt; kurz das Evangelium trägt Spuren der Wahrheit an sich, die so

gewaltig, so überraschend, so vollständig unnachahmbar sind, daß dessen Erfindung noch mehr staunen erregen müßte als der, von dem es berichtet.“ *

* J. J. Rousseau, Emile ou de l'education. Deux-Ponts 1829. libre IV. 203—206.



Inhaltsverzeichnis.



DRUCK: ALOIS AUER & CO.,
VORM. J. WOHLGEMUTH, IN
BOZEN.

